Bernard Gagnon et Jackie F. Steele (dir.)

Concilier démocratie et diversité

Essais de théorie politique



P.I.E. Peter Lang

Démocratie et diversité sont-elles conciliables ? Et, si oui, à quelles conditions ? Selon un discours dominant, le modèle libéral, pluraliste et multiculturel serait le seul véritablement en mesure de répondre à ce défi. Mais le prix à payer serait un renoncement à l'idéal républicain du bien commun et à l'idée d'une communauté de citoyens qui s'autogouvernent.

Les auteurs de ce livre, qu'ils s'inscrivent dans les courants républicain, libéral ou radical, ne partagent pas ce constat. La conciliation entre démocratie et diversité n'a pas le libéralisme multiculturel comme seul horizon. Au contraire, c'est en reposant les fondements de la démocratie, et en conservant à l'arrière-plan un certain héritage républicain, que peut émerger une nouvelle approche de la diversité.

Pour certains auteurs, cet héritage républicain est celui de posséder une grammaire culturelle commune afin d'assurer une cohésion collective, pour d'autres, il s'exprime comme liberté de non-domination ou encore comme modèle d'autodétermination démocratique. Un héritage qui est pluriel, mais qui a encore un rôle aujourd'hui pour répondre aux problèmes politiques des sociétés démocratiques, dont celui de la diversité et de la reconnaissance des différences.

Avec les contributions d'Alain-G. Gagnon, Bernard Gagnon, Junichiro Koji, Philip Pettit, Alain Renaut, Jean-Fabien Spitz, Jackie Steele, Charles Taylor et d'Iris Marion Young.

Bernard Gagnon est directeur du groupe de recherche Ethos et professeur au département des lettres et humanités de l'Université du Québec à Rimouski.

Jackie F. Steele est professeure associée à Institute of Social Science, University of Tokyo.

P.I.E. Peter Lang
Bruxelles

Concilier démocratie et diversité

Essais de théorie politique



P.I.E. Peter Lang

Bruxelles • Bern • Berlin • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Bernard Gagnon et Jackie F. Steele (dir.)

Concilier démocratie et diversité

Essais de théorie politique

Collection « Diversitas »
n° 17

Cette publication a fait l'objet d'une évaluation par les pairs.

P.I.E. Peter Lang SA
1 avenue Maurice, B-1050 Bruxelles, Belgique
www.peterlang.com; info@peterlang.com

ISSN 2031-0331
ISBN 978-2-87574-160-8 (Print)
E-ISBN 978-3-0352-6420-3 (eBook)
D/2014/5678/38



Ouvrage imprimé en Allemagne

Information bibliographique publiée par « Die Deutsche Nationalbibliothek »

« Die Deutsche Nationalbibliothek » répertorie cette publication dans la « Deutsche Nationalbibliografie » ; les données bibliographiques détaillées sont disponibles sur le site http://d-nb.de.

Table des matières

Partie III
La représentation politique de la diversité

Remerciements

Nous souhaitons remercier plusieurs personnes qui ont été associées à la concrétisation de ce livre. Tout d'abord Jean-François Lessard qui a posé, avec Jackie F. Steele, les premières balises de ce projet dans le cadre des Grandes conférences organisées sous l'égide du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales (GRSP) basé à l'Université du Québec à Montréal (UQAM). L'idée initiale était de tenir un événement majeur afin de mieux cerner l'espace politique du vivre-ensemble en nous appuyant sur les approches de démocratie et de liberté qui sont au cœur du paradigme républicain. C'est ainsi que les professeurs Alain Renaut et Jean-François Spitz sont venus prononcer des conférences de grande qualité à l'UQAM. Bien qu'il ne pouvait être présent à Montréal, le professeur Philip Pettit a eu la générosité de nous proposer un texte pour l'ouvrage. À ces premières contributions, nous avons intégré d'autres voix, celles d'Alain-G. Gagnon, Bernard Gagnon, Junichiro Koji, Jackie F. Steele, Charles Taylor et de feu Iris Marion Young, dans le but d'offrir un regard plus complet sur les thèmes à l'étude. Leurs travaux sont venus enrichir de diverses façons l'apport de nos grands conférenciers.

Nous souhaitons souligner les précieuses contributions scientifiques et financières du Groupe de recherche sur les sociétés plurinationales, de la Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes (CREQC), du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ) et de l'Université du Québec à Rimouski (UQAR). Nous remercions également James Tully, Bonnie Honig et Iseult Honohan pour leurs encouragements en tout début de parcours et Jean-Charles St-Louis (CREQC) pour sa relecture du manuscrit et ses suggestions des plus pertinentes.

Enfin, sans le soutien indéfectible d'Alain-G. Gagnon, à la fois comme mentor et lecteur assidu, ce projet n'aurait jamais pu arriver à sa fin. Nous lui en sommes très reconnaissants.

Bernard Gagnon et Jackie F. Steele, le 25 janvier 2014.

Introduction

La diversité dans les démocraties contemporaines

Bernard Gagnon et Jackie F. Steele

La diversité est une réalité tangible dans la vie commune des sociétés démocratiques contemporaines. Elle s'exprime par les différentes revendications de reconnaissance des identités nationales, ethnoculturelles et celles basées sur le genre, le sexe ou le statut socioéconomique. Elle se manifeste par l'arrivée d'immigrants qui n'acceptent plus de se laisser assimiler à la culture nationale de la majorité, mais désirent conserver certains traits de leur identité culturelle ou religieuse dans leurs nouvelles terres d'accueil. Elle se traduit également par les différentes réactions, positives et négatives, des cultures politiques nationales vis-à-vis des changements introduits par la diversité. Les uns la célèbrent, y voyant les bases d'un enrichissement des horizons culturels et spirituels de la société ; les autres la craignent, car elle fragilise les repères communs et rend plus difficile qu'auparavant l'émergence de valeurs collectives.

Du point de vue de la théorie politique, le libéralisme et le républicanisme ressortent comme les deux grands rivaux dans les débats au sujet de l'aménagement de la diversité. Selon les libéraux, les différences de modes de vie, quelles soient identitaires, culturelles ou religieuses, sont les effets inévitables d'une société démocratique où les droits fondamentaux des individus sont garantis : les libertés individuelles – dont les libertés de conscience et de religion – et l'égalité morale des citoyens ayant la primauté sur les autres normes de la vie sociale. Si l'État n'est pas dépourvu de toutes références normatives – l'égalité des individus, la justice sociale, la mémoire nationale –, ces dernières doivent être compatibles avec la primauté des libertés individuelles et se justifier – telles des libertés négatives – en tant que protections nécessaires à une société composée d'individus libres et égaux. De plus, l'État doit rester neutre au sujet des biens recherchés par les membres de la société. Dans une société libérale, la diversité est avant toute chose la liberté individuelle de choisir ses propres conceptions de la vie bonne dans le respect de la même liberté pour tous les citoyens.

Le modèle républicain, pour sa part, traduit généralement l'idée selon laquelle la loi découle de la communauté des citoyens et que celle-ci constitue une condition objective de la garantie des droits et des libertés.

Sans communauté politique structurée autour d'une référence collective au bien commun, les libertés risquent de ne plus être que des libertés éparses soumises aux aléas – économiques, politiques, culturels – de la vie sociale. C'est pourquoi sans s'opposer en principe à la diversité, ni à la primauté des droits et des libertés dans la vie sociale, l'État républicain doit s'assurer de la production et de la reproduction de la communauté des citoyens qui seule peut véritablement garantir la jouissance des libertés individuelles.

Un discours dominant dans les débats politiques contemporains, tout particulièrement dans les pays de tradition anglo-saxonne, soutient qu'entre ces deux modèles celui libéral serait *de jure* et *de facto* plus ouvert à la diversité, alors que le modèle républicain, conservant un fort attachement aux notions d'unité et de bien commun, y serait plus opposé. Ce discours se base régulièrement sur la comparaison d'expériences nationales distinctes, le libéralisme *à l'américaine* et le républicanisme *à la française*. La première fait naître des politiques de pluralisme culturel et religieux, alors que la seconde adopte des lois – telle la Charte de la laïcité – qui restreignent l'expression des différences religieuses dans les institutions collectives (l'école, les services publics) et parfois jusque dans l'espace public. Ce discours souligne des divergences importantes entre ces traditions nationales, mais il est souvent réducteur en ce qu'il tend à fusionner, au point de ne plus les distinguer, des expériences nationales singulières et les principes politiques qui sont au fondement du libéralisme et du républicanisme.

Par ailleurs, les théories poststructuralistes telles que la troisième vague du féminisme, le postcolonialisme et la théorie queer, critiquent la façon dont les pensées tant libérale que républicaine perpétuent, en raison de leurs logiques et de leurs préjugés respectifs, l'exclusion de l'espace public des diverses façons d'être ou d'exprimer des différences, que ce soit sur une base du genre de l'orientation sexuelle, de l'expérience immigrante ou de celle autochtone. Elles notent également l'incapacité, tant chez les libéraux que chez les républicains, de penser l'entrecroisement des rapports de domination et les relations mutuelles qui constituent les diverses formes de luttes contemporaines.

Notre objectif dans cet ouvrage n'est pas de confronter différentes expériences nationales dans le but de déterminer laquelle offre le meilleur (ou le pire) accueil à la diversité. Nous n'adhérons pas à l'idée reçue selon laquelle les principes libéraux et les principes républicains trouveraient obligatoirement dans ces formes historiques singulières leur expression tangible. La réalité est plus complexe. La société américaine, malgré son ouverture au pluralisme, demeure traversée de nombreuses zones d'exclusion (les écarts entre riches et pauvres, la lutte aux clandestins,

la question raciale, les luttes contre le sexisme et l'homophobie), qui constituent de graves entraves à la diversité. Quant à elle, la société française, malgré les lois restrictives sur le port des signes religieux, est dotée d'un système d'éducation nationale public et gratuit qui conserve, du moins dans l'esprit, l'objectif de favoriser l'intégration des minorités. La controverse entre libéralisme (*à l'américaine*) et républicanisme (*à la française*) apparaît trop tranchée pour permettre d'y voir clair sur un enjeu aussi complexe que la diversité.

Plus précisément, notre objectif est d'interroger les fondements du libéralisme et du républicanisme en tant que philosophies et modèles politiques d'aménagement de la diversité. Si le libéralisme politique ressort aujourd'hui dans certains contextes nationaux comme le meilleur outil pour répondre à la diversité, sa généralisation à l'ensemble des sociétés démocratiques ne va pas de soi. De plus, sur les questions de l'identité collective, de la cohésion sociale ou de l'affirmation d'un monde commun partagé par les membres de la société, le libéralisme offre peu de réponses substantielles, sinon que ces dimensions de la vie collective émergeront naturellement de la société civile une fois pleinement garantis les libertés et les droits individuels. C'est ici, à notre avis, que prend son sens l'interrogation républicaine : non dans son opposition au libéralisme, mais dans sa complémentarité, voire dans sa capacité à concrétiser dans la pratique une interdépendance entre la liberté individuelle et la liberté publique. Est-il encore possible de réfléchir à l'unité et à la cohésion politiques non pas de manière dérivée – comme principes subsidiaires des droits et des libertés –, mais de manière frontale ? Comment (re)penser les spécificités plurielles des agents et conceptualiser le monde commun comme monde public, partagé et constitué d'une diversité croissante ?

La question républicaine

Y a-t-il une conciliation possible entre *républicanisme* et *diversité* ? Selon un discours courant, les actions premières de la république doivent viser la formulation de règles communes qui régissent la communauté politique. Dans cette optique, les citoyens sont invités à s'affranchir de leurs particularités religieuses, sexuelles, culturelles ou ethniques lorsqu'ils entrent dans l'espace citoyen dans le but de participer, de manière égale et en ayant comme seul référent l'usage de la raison, à la définition des fins communes poursuivies par la société. Pour ses détracteurs, c'est cette recherche de règles communes – aux effets homogénéisants – qui rend difficile la conciliation entre le républicanisme et la reconnaissance des différences, car cet objectif de cohésion collective prime sur celui des libertés et des droits individuels. Il est illégitime, selon ce discours, de restreindre les libertés de croyance et de conviction aux fins du bien

commun. Ces entraves aux libertés privées et publiques se manifestent également vis-à-vis des identités et des minorités qui sont souvent les victimes directes ou indirectes de lois, de règles ou de normes conçues et pensées dans le cadre d'une citoyenneté homogène (par exemple la loi sur le port des signes religieux, la controverse sur le mariage homosexuel et plus généralement les rapports homme/femme et les différents préjugés qui se véhiculent explicitement ou implicitement dans les rapports sociaux).

De ce qui précède, le débat entre libéralisme et républicanisme – entre droits individuels et bien commun – se transforme en un véritable dialogue de sourds. Pourtant, plusieurs questions demeurent en suspens. Une politique de la diversité est-elle nécessairement condamnée à faire dos à un esprit républicain ? Ne peut-elle pas devenir une des fins choisies et poursuivies collectivement ? La participation citoyenne et l'usage public de la raison nécessitent-ils l'affranchissement intégral des différences ? Au-delà des généralités sur le républicanisme, peut-on imaginer une société républicaine dans laquelle le bien commun et la diversité seraient deux principes complémentaires, fondateurs d'une liberté publique qui reconnaît la diversité sous toutes ses formes ?

Les deux premiers chapitres de cet ouvrage revisitent les fondements du républicanisme et rejettent les lieux communs à son sujet. Dans le premier chapitre, l'historien des idées politiques Philip Pettit[1], affirme qu'il n'y a pas une seule, mais plusieurs traditions républicaines. Les généralités sur le républicanisme qui ont cours aujourd'hui se basent sur la tradition franco-allemande marquée par la recherche de l'unité politique. Cette tradition, soumise dans le texte de Pettit à un rigoureux examen critique, diffère sur plusieurs points de la tradition italo-atlantique antérieure. Les deux modèles ont comme point commun la liberté comme non-domination – la liberté de ne pas être soumis à la volonté d'un tiers –, mais ils se démarquent dans leur conception de la citoyenneté et de la souveraineté. La tradition italo-atlantique avait posé les bases de la constitution mixte – un ancêtre de la séparation des pouvoirs – et de la contestation citoyenne, mais celles-ci ne furent pas conservées dans la tradition franco-allemande qui a pris naissance après l'émergence de l'État moderne.

La conception italo-atlantique de la république s'appuyant entre autres choses sur la capacité des citoyens d'influencer le pouvoir politique n'était pas incompatible avec des formes d'expressions politiques qui tenaient compte des particularités des individus et des groupes membres la société ; l'idée d'exprimer son mécontentement aux autorités souveraines

---

1 Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. française de Patrick Savidan et Jean-Fabien Spitz, Paris, Gallimard, 2004.

était un acquis de la citoyenneté dans cette conception républicaine. La contestation citoyenne permettait à quiconque, individu ou groupe, citoyen(s) de l'État, d'exprimer son désaccord vis-à-vis des actions entreprises par les autorités souveraines. Et la constitution mixte offrait des espaces institutionnels dans lesquels les citoyens, différenciés selon leur appartenance sociale – membres du peuple ou de l'élite –, pouvaient former des entités politiques ordonnées à côté du corps souverain.

Bien que la tradition italo-atlantique semble loin de la diversité sous ses formes actuelles, la constitution mixte et la contestation citoyenne, héritages de cette tradition, jettent un regard différent sur les fondements de la république. C'est la tradition franco-allemande, dont Pettit trouve la source dans les œuvres de Jean-Jacques Rousseau et d'Emmanuel Kant qui, sous l'influence des penseurs de l'absolutisme politique dont Jean Bodin et Thomas Hobbes, a fait de l'idée républicaine un synonyme de la citoyenneté universelle et de l'unicité du pouvoir politique ; deux obstacles aujourd'hui à la conciliation entre « républicanisme et diversité ». La tradition franco-allemande se fonde sur le caractère général et indivisible de la souveraineté. Selon une image qui pourra surprendre un public francophone, Pettit nomme cette tradition, reprenant ici une idée de Johsua Cohen[2], la conception communautarienne de la république, parce que le caractère général du bien commun l'emporte sur la possibilité pour les citoyens de contester le pouvoir politique.

Dans le chapitre II, Jean-Fabien Spitz[3] attaque de front la question de la conciliation entre républicanisme et diversité. Selon lui, et en désaccord sur ce point avec les propos précédents de Philip Pettit, les fondements de la conception républicaine française ne permettent pas de conclure que le modèle requiert de restreindre l'expression des particularismes au nom du bien commun. Contrairement à Pettit, Spitz ne situe pas la source de la tradition française chez Rousseau, mais chez les penseurs de la troisième république – Émile Durkheim, dans ce chapitre. Cette république recherchait l'intégration et non l'assimilation. C'est dû à un détournement nationaliste ou communautarien – basé sur des traits spécifiques de la culture politique française – que la république en est venue aujourd'hui à servir d'alibi pour justifier des lois assimilatrices qui ont pour visée de limiter l'expression des différences.

Au regard de la polémique autour de l'interdiction du port des signes religieux dans les écoles françaises, Jean-Fabien Spitz expose les contradictions entre les fondements de la république et les discours actuels qui, tout en se revendiquant de ses fondements, proposent de restreindre

---

2 Joshua Cohen, *Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 21-22 et p. 94-96.

3 Jean-Fabien Spitz, *Le moment républicain en France*, Paris, Gallimard, 2005.

l'expression des différences dans les institutions de la République. Si les objectifs sont l'égalité et l'intégration, alors on peut sérieusement s'interroger sur l'adéquation entre les fins poursuivies et les moyens utilisés, tout particulièrement quand les lois votées ont pour effet, sans le dire ouvertement, de viser une minorité particulière, dans le cas français la communauté musulmane. Il s'agit là, selon Spitz, d'une mauvaise interprétation des fondements de la laïcité qui exige certes une séparation stricte entre l'institution religieuse et l'institution publique, mais qui vise également à favoriser l'intégration de tous les citoyens. Si l'État doit conduire sa mission indépendamment des influences religieuses, il est loin d'être évident que la laïcité exige des personnes privées qu'elles mettent en veilleuse leur croyance lorsqu'elles entrent dans l'espace public ou qu'elles fréquentent des institutions publiques.

Le devoir d'impartialité s'impose aux représentants des services publics, mais ce n'est pas un devoir qui s'adresse à des individus abstraits, car il s'adresse à des individus ayant une individualité qui les singularise les uns les autres. Il est discriminatoire, en ce sens, d'obliger certains individus membres de minorités, à cacher leur appartenance – sous prétexte qu'elle compromet leur impartialité –, alors que les appartenances de la majorité, avec ou sans signes ostentatoires, sont sans équivoques. Les lois qui restreignent le port des signes religieux sont ainsi des lois qui, au nom de la neutralité de l'État, ont pour effet de porter atteinte à ce même principe de neutralité, car si en principe elles s'appliquent à tous, dans la pratique elles reviennent à discriminer entre les modes de vie de la majorité et celles des minorités.

Puisant dans la tradition française de la fin du XIX[e] siècle, Spitz montre que c'est ainsi à tort que l'on fait de la « morale laïque » une doctrine compréhensive et un principe assimilateur. La tradition républicaine française est plus subtile que cela. L'idée n'était pas d'établir les bases d'une morale commune – imposée obligatoirement à tous les membres de la société –, mais les bases d'une conception politique et sociologique de l'idéal républicain dans une société individualiste et hétérogène, et donc nécessairement diversifiée. Rien dans ces principes républicains ne conduit à l'imposition d'une morale universelle ou d'une culture homogène, ils visent plutôt à établir les fondations qui permettront à des individus aux origines et aux croyances diverses de vivre pacifiquement dans une société démocratique. Le principe de solidarité républicaine n'est pas la négation de la diversité des personnes et des situations, mais la reconnaissance que personne n'est seul l'auteur de ce qu'il est, car il est toujours le produit de la collaboration de tous les autres, d'où l'importance du monde commun qui unit les citoyens entre eux. L'esprit républicain, loin de s'en prendre aux symboles religieux d'une minorité – dont les effets en termes d'intégration peuvent être néfastes – devrait,

affirme Spitz, renouer avec les idées de solidarité et de justice sociale qui sont les fondements de la cohésion sociale dans une société diversifiée.

La conscience démocratique

C'est sous l'angle de la conscience des fondements de la démocratie qu'Alain Renaut, au chapitre III, et Charles Taylor, au chapitre IV, abordent la question de diversité. Alain Renaut[4] déclare dans sont texte que nous partageons tous l'idéal républicain d'un monde commun à partir duquel peut s'ériger une démocratie authentique, mais nous nous trompons régulièrement au sujet des conditions de sa réalisation. Dans les débats en cours, que ce soit en France ou aux États-Unis, une certaine lecture du modèle républicain – présente tant à gauche qu'à droite de l'échiquier politique – oppose diversité et république en raison d'un principe d'universalité qui, dit-on, requiert de limiter l'expression des différences dans les institutions publiques, et parfois dans l'espace public. L'Universel doit être aveugle aux différences si l'on veut préserver l'égalité citoyenne, selon cette lecture républicaniste à laquelle n'adhère pas Alain Renaut.

Il est aujourd'hui nécessaire pour y voir clair sur la diversité de dégager notre regard de la querelle entre libéraux et républicains et de réfléchir aux sources de la conscience démocratique moderne partagées par ces deux traditions. Dans son texte, Renaut se base sur la confrontation entre *l'égalité de traitement* et *l'égalité des chances* dans le but d'illustrer ce qu'il perçoit comme un blocage de la pensée démocratique dans lequel se cristallise l'opposition libéralisme/républicanisme. *L'égalité de traitement*, forme recherchée par les républicains, prise à la lettre, condamne toute forme de traitement différencié entre les citoyens, alors que *l'égalité des chances*, conception libérale par excellence, a pour effet, lorsqu'elle prend la forme de mesures d'affirmation positive, de reproduire des traitements différenciés entre les citoyens, selon leur sexe, leur handicap ou leur origine ethnoculturelle. Deux mesures qui, lorsqu'elles sont regardées par la lorgnette du prisme libéral/républicain, apparaissent en contradiction. Mais ces deux formes de l'égalité ne sont pas incompatibles, écrit Renaut ; au contraire, elles forment toutes deux le socle de la conscience démocratique moderne. Un traitement égal requiert concrètement de considérer « égal ce qui est égal » et « inégal ce qui est inégal », sans quoi son aveuglement peut être source de discriminations bien réelles. De même, l'égalité des chances doit conserver comme horizon les fins pour lesquelles les actions en son nom sont entreprises – corriger les situations qui compromettent la pleine égalité –, sans quoi elle ne serait plus que la reconnaissance de la différence pour la différence.

---

4 Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

Alain Renaut suggère dans son chapitre qu'une « éthique de la diversité » permettrait de surmonter la dichotomie existante aujourd'hui entre ces deux lectures de l'égalité, et plus largement de réconcilier un tant soit peu les libéraux et les républicains. Sur la question de la diversité, affirme-t-il, les sociétés démocratiques ont peut-être épuisé les solutions politiques et juridiques. L'État démocratique contraint par l'exigence de la neutralité ne peut faire de la diversité une fin en soi sans se contredire, car une telle recherche de la diversité s'assimilerait à une doctrine compréhensive, telles les religions ou les conceptions métaphysiques. Mais ce n'est pas la seule raison, ni la plus fondamentale. C'est que la diversité, en tant que phénomène des sociétés démocratiques, s'exprime avant tout dans les rapports que nous entretenons les uns les autres, dans les rencontres quotidiennes à l'école, au travail et dans l'espace public pris au sens large. Ce sont dans ces rapports formels et informels prenant forme dans la société civile que s'expriment plus concrètement les différences. L'éthique, la manière dont nous concevons et construisons ce rapport à l'autre, devient ainsi un complément essentiel aux solutions juridiques et politiques qui vise l'aménagement de la diversité.

Dans le domaine de l'éthique, l'État démocratique est nécessairement limité dans son action, car il est de la liberté de chacun de concevoir la manière dont il se rapporte aux autres. Cela n'exclut pas toute action publique selon Renaut, mais cela en limite la forme et le contenu. L'école peut jouer un rôle de formation à la diversité, non pour dicter une morale compréhensive, mais pour faire de la diversité en tant que réalité des sociétés démocratiques un objet d'étude, dans ses dimensions historiques, culturels et anthropologiques, vis-à-vis duquel chaque citoyen est interpelé et appelé à se prononcer. L'action publique peut également ouvrir des espaces à l'expression et à la reconnaissance de la diversité, mais sans jamais se substituer aux individus dans la manière dont ils doivent se positionner par rapport à celle-ci. De fait, précise Renaut, les solutions et les ajustements parfois difficiles entre l'égalité de traitement et l'égalité des chances auront plus de chance de succès s'ils trouvent un terreau favorable dans la société civile, dans laquelle la diversité n'apparaît pas uniquement sous forme de contraintes politiques et juridiques, mais également comme une réalité du vivre-ensemble dans un monde composé d'individus libres.

Les préoccupations de Charles Taylor[5] au chapitre IV concernent également la conscience démocratique, mais cette fois sous l'angle des exclusions qui découlent de notre compréhension des sociétés démocratiques. Les causes de l'exclusion ne sont pas uniquement dues à des facteurs extérieurs à la démocratie (la guerre) ou à des déviances à

---

5 Charles Taylor, *L'âge séculier*, Montréal, Boréal, 2011.

l'intérieur de celle-ci (la discrimination, la xénophobie, le racisme), car la réponse réside en partie dans les fondements démocratiques eux-mêmes. Pour fonctionner, les démocraties requièrent un degré élevé de cohésion. L'identité collective, facteur de cette cohésion, peut se former sur les bases d'une tradition, d'une langue ou d'une histoire que ne partagent pas tous les membres de la société, particulièrement dans une société pluraliste. Elle peut alors devenir une source d'exclusion entre ceux qui se reconnaissent sous cette identité et ceux qui ne s'y reconnaissent pas. Ce n'est pas uniquement ici un problème de fermeture sur soi des groupes nationaux, la question est plus complexe en raison du fait que la formation d'identités collectives est nécessaire pour soutenir le principe démocratique de la souveraineté du peuple. D'où cette question : comment produire des identités collectives sans conduire à des exclusions ?

La solution libérale, précise Taylor, a pu répondre en partie à la question de la diversité en s'appuyant sur les principes de la liberté et de l'égalité des individus, mais cela s'est fait au prix d'une mise au rencart de l'idéal d'autodétermination démocratique. Cette solution contient des éléments incontournables de toute réponse à la diversité – les droits individuels, l'égalité morale –, mais elle est insatisfaisante, affirme Taylor, au sujet de l'identité collective en mesure de soutenir la cohésion nécessaire à la vie démocratique. De plus, si la réponse libérale reconnaît un certain pluralisme fondé sur les différentes conceptions de la vie bonne des citoyens, elle n'offre pas de reconnaissance publique des différences substantielles ; ces dernières sont libres de s'exprimer dans l'espace public dans les limites des droits et des libertés, mais elles n'offrent pas d'assisses solides pour la constitution d'une nouvelle identité collective. Or, les immigrants, les femmes et les minorités ne demandent pas uniquement que leur mode de vie soit toléré et de pouvoir agir selon leur propre conception du bien, ils revendiquent également une reconnaissance plus large, publique, de leurs différences à travers leur participation pleine et entière à la vie démocratique de la société. Une reconnaissance qui se réalise par les voies de leur intégration et de leur participation au processus d'autodétermination collective.

Le projet de Charles Taylor est ambitieux : maintenir les fondements de la souveraineté populaire par une ouverture substantielle à la diversité des modes de vie. Il faut réinventer une démocratie, plaide-t-il, dans laquelle les différences ne seront plus perçues comme des rivales potentielles, mais comme des compléments dans le plein épanouissement de chacun. Tout comme Alain Renaut, c'est également par une ouverture à l'éthique que Taylor trouve la réponse à ce dilemme. Nous avons besoin d'une nouvelle conception de l'individu dans la société libérale, soutient-il. Une conception qui n'insiste pas uniquement sur l'indépendance ou l'autonomie de l'individu, mais sur sa dimension dialogique, car chacun

a besoin des autres pour être ce qu'il est. Une société dont l'identité collective se construit sur l'identité dialogique – et l'idée selon laquelle la diversité est un complément à l'affirmation de soi – peut laisser entrevoir un renouveau de l'identité collective qui n'est plus l'adage d'une seule tradition, mais l'objet d'une discussion entre la pluralité des voix qui s'expriment dans la société.

Dans le chapitre V qui clôt cette section, Bernard Gagnon compare les perspectives d'Alain Renaut et de Charles Taylor sur l'enjeu de la diversité. À première vue, tout sépare le libéralisme politique duquel se réclame Alain Renaut du communautarisme auquel fut souvent associée la pensée de Charles Taylor. Mais une lecture attentive de leurs plus récents travaux suggère un rapprochement entre les deux auteurs qui s'exprime par une critique partagée du républicanisme « assimilateur » et une adhésion commune à la diversité dans ses dimensions éthiques.

La diversité est devenue, avec le temps, un thème important des travaux d'Alain Renaut. Il rejette l'idée de droits collectifs et se montre critique d'un multiculturalisme qui aurait pour effet d'assigner les individus à une identité close ; mais, pour lui, la diversité est justement tout le contraire de l'enfermement identitaire, puisque son principe repose sur la liberté de l'individu d'affirmer ce qu'il est et ce qu'il veut être. La diversité est la reconnaissance des attachements divers que les individus se reconnaissent et par lesquels ils se singularisent. Comprise de cette manière, elle demeure compatible avec un sujet de droit qui n'est rien d'autre que l'individu. La diversité a pour fin d'accroître le libre arbitre des individus dans la quête d'affirmation de ce qu'ils sont et non de les contraindre dans des identités non choisies[6].

Cette ouverture d'Alain Renaut vers la diversité a comme corollaire chez Charles Taylor son ouverture aux principes du libéralisme politique que sont la neutralité de l'État et la primauté des droits individuels sur le bien commun. Dans l'esprit des travaux récents de Taylor, ces principes libéraux ont pour but premier de garantir les libertés fondamentales des individus – dont la liberté de croyance et de religion – et l'égalité morale nécessaires à leur plein épanouissement en tant qu'agents moraux ; la cohésion sociale devient un principe subsidiaire. Ainsi, la reconnaissance des différences qui antérieurement dans les écrits « communautariens » de Taylor pouvait donner lieu à des politiques d'exception culturelle ou de survie culturelle s'exprime dorénavant à travers le prisme des principes du libéralisme politique et des droits individuels. Certes, il ne renonce pas à l'importance d'un monde commun ni aux identités collectives fortes, mais pour autant que celles-ci demeurent compatibles avec une conception de l'individualité qui reconnaît pleinement la diversité identitaire des

[6] Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité*..., p. 195-204.

individus qui composent la société. Le libéralisme politique est ainsi devenu, dans les écrits de Taylor, le modèle par défaut de l'aménagement de la diversité.

Un consensus par recoupement unit aujourd'hui les thèses d'Alain Renaut et de Charles Taylor. Il conduit, d'une part, à une adhésion aux principes de base du libéralisme politique et, d'autre part, à une éthique qui reconnaît la diversité des appartenances auxquelles peuvent s'identifier les individus. Mais cela n'élimine pas les écarts importants qui persistent entre les deux pensées. La place de l'autonomie et l'idée de décolonisation des identités dans la pensée d'Alain Renaut n'a pas d'équivalent dans celle de Charles Taylor, pour qui il n'est pas exclu que des engagements substantiels et des enracinements profonds, sans aucune reconnaissance de la primauté de l'autonomie, puissent être l'objet d'une identité authentique. Ces écarts sont également perceptibles dans les différences de vue au sujet du complément civique qui, dans la société libérale hétérogène, doit minimalement garantir une cohésion sociale. Dans la perspective d'Alain Renaut, cette cohésion devrait naître d'un investissement démocratique des lieux publics dans lesquels se rencontrent les individus singuliers et dans lesquels ils peuvent délibérer et exercer leur esprit critique à l'école, à l'université, dans les institutions publiques. Quant à lui, Charles Taylor perçoit dans les différentes communautés (locales, religieuses, ethnoculturelles, participatives) dans lesquelles les individus se forgent une identité et un sentiment d'appartenance les assises du dialogue et d'une cohésion sociale plus large à travers lesquelles pourra se former une identité collective qui ne requiert pas l'abstraction des différences, mais qui s'érige à partir de celles-ci.

La représentation politique des différences

Reconnaître la diversité est une chose, la concrétiser en est une autre. Peut-on imaginer des solutions politiques et institutionnelles qui auraient pour effet de répondre aux exigences de reconnaissance des différences sans introduire des inégalités entre les citoyens ? Quelles raisons politiques justifient d'octroyer à des individus ou à des groupes spécifiques une représentation spéciale ou des droits différenciés ? De telles mesures apparaissent contraire au principe de l'égalité de tous les citoyens ou à celui d'« un citoyen, un vote », mais resituées dans les contextes politiques d'où elles émergent – contextes dans lesquels la diversité ne s'exprime pas uniquement en termes individuels mais également en termes collectifs –, ces mesures prennent un tout autre sens.

Au chapitre VI, Alain-G. Gagnon et Junichiro Koji s'intéressent à la diversité canadienne et québécoise, où se conjuguent plusieurs nations (franco-québécoise, anglo-canadienne, acadienne, autochtones), des

minorités nationales (anglophone au Québec, francophone dans le reste du Canada) et une pluralité de communautés culturelles établies de longue date ou nouvellement arrivées. Une situation dans laquelle la diversité ne se réduit pas aux droits et libertés des individus, mais comprend des considérations politiques, territoriales et culturelles. À des degrés variables, ces communautés revendiquent des droits collectifs allant de la reconnaissance de la pluralité culturelle et religieuse à l'autogouvernement et à des droits territoriaux. Dans ce contexte singulier, A.-G. Gagnon et J. Koji considèrent qu'il est préférable d'en arriver à des solutions négociées entre les communautés plutôt que de recourir aux tribunaux, dont les jugements n'ont pas pour but la conciliation entre les parties en cause. Le vivre-ensemble ne peut se déterminer uniquement sur la base du droit, il doit également inclure la pleine participation politique des individus et des groupes aux délibérations collectives qui ont pour but de tracer la « culture d'ensemble » de la société. Or, les solutions juridiques, aussi nécessaires qu'elles soient, n'offrent pas de réponse suffisante à cet effet.

Gagnon et Koji illustrent leur point de vue par une analyse minutieuse des mesures institutionnelles qui ont été mises en place par le gouvernement du Québec dans le but d'instaurer des processus de négociation et de délibération entre les communautés franco-québécoise, autochtones, anglophone et ethnoculturelles. Ces mesures, soutiennent-ils, ne suivent pas un modèle-type, reproductible pour chacune des situations, mais suppose de faire preuve d'originalité et d'innovation institutionnelle en raison de la pluralité des groupes en présence et de la singularité de chacun des enjeux en question. En guise d'exemple, les revendications des peuples autochtones et celles des cultures migrantes ne sont pas du même ordre. Si les premières se fondent sur des droits collectifs ancestraux, les secondes concernent l'intégration à la société dans son ensemble. Malgré ces différences importantes, dans les deux cas, la reconnaissance, la participation et la délibération sont les principes de base des mécanismes institutionnels mis en place.

La référence à des droits collectifs ne fait pas l'unanimité. Mais dans les contextes plurinationaux et pluriculturels, tels le Québec et le Canada, il est politiquement inconcevable d'aborder la diversité sous le seul angle des droits individuels. Les revendications collectives des peuples autochtones s'accompagnent de leur reconnaissance en tant que nations, ce qui inclut une forme ou l'autre de droit à l'autodétermination. Il est difficile de voir comment il pourrait en être autrement. De même, une application stricte de l'égalité de droit aurait pour conséquence de vouer aux silences des revendications légitimes de groupes nationaux. Comme le soulignait un ancien ministre québécois, dont les propos sont repris dans le chapitre de Gagnon et Koji, « en démocratie une parfaite égalité des droits individuels équivaut parfois à

condamner une minorité à la disparition ». C'est pourquoi, au sujet de la diversité et de la reconnaissance, il est préférable que les résolutions politiques l'emportent sur les résolutions juridiques, si l'on veut éviter les antinomies entre droits collectifs et droits individuels. Les solutions politiques négociées créent des mécanismes de délibérations qui favorisent de nouveaux agencements institutionnels entre les différentes catégories de droits. Ainsi, l'« approche commune », élaborée dans les négociations entre les nations inuites et le gouvernement du Québec, a conduit à une reconnaissance de l'autodétermination interne des peuples inuits qui leur permet, à partir de leur juridiction, de se doter de leur propre charte des droits et des libertés. L'approche commune reconnaît ainsi les fondations collectives et territoriales des peuples inuits – comme réponse aux revendications de droits ancestraux –, et c'est à partir de ces fondations que les peuples inuits affirment en retour leur adhésion aux droits individuels et aux libertés fondamentales.

Le chapitre VII de l'ouvrage est un texte inédit en français de la philosophe et politologue américaine Iris Marion Young, décédée en 2006. Malgré l'importance qu'elle occupe aujourd'hui dans les débats sur la citoyenneté, les femmes et les questions de justice sociale, ses écrits ont très peu été traduits en français. Le texte que nous traduisons est un article phare de la pensée politique d'I. M. Young. Publié originairement en 1989 dans la revue *Ethics*, il expose, d'une part, les thèses et principaux arguments qui ont fait de Young une référence incontournable de la critique post-structuraliste de la conception universelle de la citoyenneté et, d'autre part, les solutions politiques et juridiques qu'elle envisageait aux exclusions et discriminations inhérentes aux sociétés libérales. Ces idées phares sont aujourd'hui reprises par de nombreux théoriciens et activistes des mouvements sociaux à la recherche de réponses aux injustices récurrentes des sociétés démocratiques modernes.

Les arguments de Young, qui rejoignent d'une autre perspective la critique de Charles Taylor à l'endroit des fondements de la démocratie, suggèrent que les principes de l'universalité et de l'intérêt commun, à la base de la conception moderne de la citoyenneté, sont sources d'exclusion sociale et constituent des barrières à la participation de tous les citoyens au processus politique. De là, elle en conclut que les luttes sociales pour l'inclusion et l'égalité ne peuvent pas prendre la forme d'une extension généralisée des principes de la citoyenneté moderne, puisque que cela ne fait qu'intensifier les exclusions que cette dernière incarne. La raison principale en est que les idéaux d'universalité et d'intérêt commun se concrétisent par un processus d'homogénéisation qui tend à réduire au silence les différences réelles entre les groupes. Cela concerne les femmes, mais également les nombreux groupes qui souffrent de discrimination et d'exclusion dans les sociétés contemporaines (les Noirs, les minorités

ethnoculturelles, les gais et lesbiennes). Pour ces groupes, la lutte ne doit pas viser uniquement l'intégration citoyenne, mais doit aussi comprendre des revendications de reconnaissance des différences.

Le fait d'inclure davantage les groupes opprimés dans l'espace public ne règle pas automatiquement les injustices sociales, selon Young, s'il n'est pas prévu des mécanismes complémentaires cherchant à lutter contre les injustices induites par le modèle dominant de citoyenneté. Inclure les femmes au nom de l'universalité, mais nier la spécificité de leur revendication au nom du même principe ne fait que renforcer la discrimination à leur égard. Pour remédier à cette situation, Young suggère l'idée d'une citoyenneté différenciée et propose que l'on reconnaisse l'hétérogénéité de l'espace public au lieu de rechercher une unité et une homogénéité qui ne peut conduire à rien d'autre qu'à une reproduction des inégalités et des tensions inhérentes à la vie démocratique.

Les solutions de Young reposent sur deux idées principales, l'une à teneur politique, l'autre à teneur juridique. La première suggère des mécanismes institutionnels de représentation autonome des groupes opprimés – à l'exemple des groupes reconnus (femmes, latino-américains, Noirs) au sein des associations civiles ou politiques – dans le but de leur permettre d'exprimer leur point de vue de groupe et de se faire entendre en tant que groupe dans les processus collectifs d'élaboration et de décision. La seconde propose d'octroyer des droits spéciaux aux groupes opprimés. Ces droits, qui ne doivent pas être vus comme des exceptions, ont pour but de reconnaître la diversité des situations et d'accorder des droits spécifiques en raison des différentes particularités qui caractérisent les groupes exclus (les femmes enceintes dans le contexte du travail, certains groupes minoritaires dans le monde scolaire, etc.). Si cette dernière solution peut conduire à penser que cela revient à accorder des privilèges à certains groupes, alors que d'autres en sont privés, la discussion de Young dans son texte est des plus éclairantes. À partir de cas spécifiques – l'équité salariale, la reconnaissance culturelle, les droits des travailleurs âgés, l'action positive –, elle précise que le but premier de ces droits spéciaux est de reconnaître l'hétérogénéité et la diversité des formes de vie, dans un contexte où la citoyenneté universelle et générale tend plutôt à ramener les différences à un dénominateur commun sans prise en compte des effets négatifs du point de vue de la justice sociale. L'idée de Young n'est pas de renoncer au pouvoir de participation et d'intégration de la citoyenneté, mais de reconnaître la diversité des points de vue dans un contexte où la différence de groupes existe et semble là pour rester.

Enfin, Jackie F. Steele, au chapitre VIII, propose de réaliser une synergie entre les outils conceptuels de la pensée néo-républicaine (Philip Pettit, au premier chef) et ceux de la pensée féministe post-structuraliste (Iris Marion Young, au premier chef). Dans son texte, elle critique

l'essentialisme épistémologique qu'elle perçoit au fondement des lectures républicaines de la diversité. Ces dernières ne sont pas en mesure de tenir compte des enjeux de « corporéalités », c'est-à-dire des différences qui n'ont pas trait uniquement aux représentations des idées ou du territoire, mais celles qui touchent les rapports de pouvoir constituant la liberté corporéelle (genre, héritage ethnoculturel, orientation sexuelle, classe). Mais Steele est tout aussi critique des lectures féministes qui avec raison critiquent l'effet réifiant du droit et des politiques publiques dans leurs rapports aux identités, mais qui, en retour, aboutissent à une impasse pratique quant à la manière de lutter contre cette réification et d'en arriver à une réelle liberté publique accessible à la diversité sous toutes ces formes, dont celle de la corporéalité.

La réflexion de Steele propose d'étudier les considérations pratiques pour la diversité – et pour les luttes contemporaines qui y sont associées – d'un renouvellement de la théorie et de la praxis de la démocratie représentative. Pour ce faire, elle associe la pensée de Young sur l'autorité relationnelle et la représentation des groupes marginalisés et la pensée de Pettit au sujet de la liberté comme non-domination, qui offre une conception concurrente à la conception libérale dominante du système électoral basée sur la non-ingérence de l'État et la liberté de compétition. Par cette synergie originale, le renouvellement de la démocratie représentative proposée par Steele ouvre de nouveaux sentiers pour explorer les divers enjeux de liberté publique et citoyenne. Comme elle le précise, les contributions de la pensée féministe post-structuraliste, notamment celles sur la nature performatrice des luttes démocratiques qui mettent de l'avant la corporéalité des sujets/corps, jointes à la conception républicaine de la liberté comme non-domination, offrent un dépassement des dichotomies inclusion/exclusion auxquelles conduisent les conceptions dominantes – libérales et concurrentielles – de la représentation politique.

Seul un tel dépassement des contradictions actuelles de la démocratie libérale, dans un renouveau pratique des institutions représentatives, permettrait non pas de mettre un terme au fondement agonistique de la démocratie, mais de concevoir sur cette base une conception et une praxis de la liberté publique qui soit ouverte à la pluralité des luttes actuelles autour de la diversité. En postulant le devoir démocratique de reconnaître le droit à l'autoreprésentation des corporéalités, base de la reconnaissance de la diversité citoyenne et de la multiplicité des luttes contemporaines, Steele propose une praxis de co-autorité démocratique sur laquelle peut s'ériger de nouveaux rapports relationnels fondés sur la non domination. Cette praxis se concrétisera via des pratiques hétérogènes de diversification politique institutionnelle correspondant à la gamme de contestations (idéationnelles, nationales, corporéelles) citoyennes.

***

Au-delà de leurs différences d'approche, ces textes ont en commun une réflexion sur les sources des exclusions dans les sociétés démocratiques contemporaines et la place que ces dernières peuvent accorder à une plus grande reconnaissance de la diversité. Les exclusions se retrouvent en partie dans les préjugés, les conflits sociaux et les rapports inégalitaires entre majorité et minorités, mais également dans les fondements mêmes de la démocratie moderne. Il y a une tension entre les idéaux de l'universalité, de la liberté et de l'égalité et leur incarnation dans les réalités sociales. La lutte contre les exclusions et pour une plus grande reconnaissance de la diversité ne signifient pas de mettre fin à ces conflits – une composante nécessaire aux sociétés démocratiques et politisées –, mais de trouver les moyens de conjuguer ceux-ci avec un monde commun qui soit garant de la solidarité et de notre commune appartenance à la communauté des citoyens. Chacun des textes ici présents ne proposent ni « lendemains qui chantent » ni ne tombent dans les travers inverses d'une « déconstruction tous azimuts », mais recherchent les articulations théoriques et pratiques en mesure de concilier démocratie et diversité sans mettre fin aux tensions productives qui animent notre vie politique.

Partie I

La question républicaine

Chapitre I

Deux traditions républicaines[1]

Philip Pettit

Les travaux récents au sujet de la théorie républicaine ont principalement porté sur la tradition italo-atlantique du républicanisme et les causes de son déclin, au début du XIX[e] siècle, face au libéralisme classique[2]. Ces recherches furent porteuses de renouvellement théorique : elles introduisirent une manière différente de concevoir la liberté et le gouvernement dans le monde contemporain. Il existe toutefois une autre tradition du républicanisme qui ne doit pas être confondue avec celle à laquelle s'intéressent les théoriciens du néo-républicanisme. Il s'agit de la tradition franco-allemande élaborée au temps de Rousseau et de Kant. Mon objectif dans ce texte est de réduire le risque de confusion entre les deux traditions en présentant leurs principales différences et en replaçant chacune d'entre elles dans leur contexte historique respectif. Pour ce faire, j'ai dû simplifier la présentation de ces deux traditions, mais j'ai bon espoir de ne pas avoir commis d'injustice majeure envers les auteurs notoires sur lesquels je porte mon attention dans ce texte.

Rousseau et Kant sont demeurés fidèles à certaines idées centrales de la tradition italo-atlantique – en particulier, comme je le montrerai ci-dessous, à celle de la liberté comme non-domination –, mais les idées du citoyen et de l'État qu'ils ont conçues étaient aussi éloignées du républicanisme classique qu'elles l'étaient du libéralisme classique. C'est pourtant pour désigner la version franco-allemande du républicanisme que le terme « républicain » fut utilisé une fois que le libéralisme fut devenu l'idéologie dominante dans le monde anglo-saxon. Les critiques

---

[1] Traduit de l'anglais par Bernard Gagnon.

[2] Voir, à ce sujet : Philip Pettit, *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*, Paris, Gallimard, 2004 [1997] ; Quentin Skinner, *La liberté avant le libéralisme*, Paris, Seuil, 2000, [1998] ; Maurizio Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002 ; John W. Maynor, *Republicanism in the Modern World*, Cambridge, Polity Press, 2003 ; Daniel Weinstock et Christian Nadeau (dir.), *Republicanism: History, Theory and Practice*, Londres, Frank Cass, 2004 ; Cécile Laborde et John Maynor (dir.), *Republicanism and Political Theory*, Oxford, Blackwell, 2007 ; Frank Lovett et Philip Pettit, « Neo-Republicanism: A Normative and Institutional Research Program », *Annual Review of Political Science*, vol. 12, 2009, p. 11-29.

du libéralisme tels Hannah Arendt[3] et Michael Sandel[4] s'appuient sur le modèle franco-allemand, alors que Jürgen Habermas[5] s'y réfère lorsqu'il rejette, en plus du libéralisme, le républicanisme. Et, sans surprise, elle est celle retenue par les libéraux – du moins ceux qui se conçoivent ainsi – lorsqu'ils qui cherchent à démonter la supériorité de leur approche sur celle républicaine[6].

Ce texte se divise en cinq sections. Dans la première, je revois le récit du républicanisme classique tel qu'il est largement exposé dans les écrits des néo-républicains. J'insiste sur la distinction entre, d'une part, l'idéal philosophique de l'égale liberté comme non-domination dont l'origine remonte à cette tradition et, d'autre part, les idéaux institutionnels de la constitution mixte et de la citoyenneté de contestation (*contestatory citizenry*). Dans le cadre de cet exercice, je repasse également en revue l'opposition libérale classique au républicanisme italo-atlantique. Dans la seconde, j'examine la façon dont Rousseau et Kant concevaient la liberté. Je défends la thèse selon laquelle ils sont demeurés fidèles à l'égale liberté comme non-domination. La troisième est un interlude. Rousseau et Kant étaient à mon avis profondément influencés par les pensées absolutistes de Bodin et de Hobbes, il m'apparaissait donc important de revoir l'opposition de ces derniers aux idéaux institutionnels du républicanisme, en particulier à celui de la constitution mixte. La quatrième porte son attention sur la théorie de la constitution chez Rousseau et Kant dans le but de mettre en relief leur opposition à la constitution mixte, alors que dans la cinquième j'aborde leur conception de la citoyenneté pour illustrer, cette fois, leur opposition à la contestation citoyenne. En conclusion, j'expose brièvement les différences entre la tradition franco-allemande – de manière plus générale ce que je nomme la version communautarienne

---

3 Hannah Arendt, « La condition humaine (1958) » et « De la révolution (1973) », dans *L'Humaine condition*, Paris, Gallimard, collection Quarto, 2012.

4 Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996. Dans mes travaux antérieurs, j'ai désigné cette tradition par l'appellation néo-athénienne, plus précisément dans mes références aux écrits de Sandel ; Philip Pettit, « Reworking Sandel's Republicanism », *Journal of Philosophy*, vol. 95, No. 2, 1998, p. 73-96. Je regrette maintenant cette dénomination pour des raisons de considérations historiques, puisqu'Athènes – du moins ce que l'on en sait aujourd'hui – n'était pas une cité gouvernée par une assemblée dotée de pouvoirs de type rousseauiste. Au contraire, elle avait plusieurs des traits caractéristiques de la constitution mixte. Voir, à ce sujet : Josiah Ober, *The Athenian Revolution*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.

5 De Jürgen Habermas : *Droit et démocratie. Entre faits et normes*, Paris, Gallimard, 1997 et « Trois modèles normatifs de la démocratie », dans *L'intégration républicaine. Essais de théorie politique*, Paris, Fayard, 1998. Pour ma part, je considère que les positions d'Habermas sont très près de la conception républicaine telle que je la conçois.

6 Geoffrey Brennan et Loren Lomasky, « Against Reviving Republicanism », *Politics, Philosophy and Economics*, vol. 5, No. 2, 2006, p. 221-252.

du républicanisme – et la tradition italo-atlantique sur laquelle s'appuient les néo-républicains.

1. Républicanisme et libéralisme

1.1. La tradition italo-atlantique

Les jalons de la pensée républicaine classique reposent sur trois idées principales. Bien qu'elles ont reçu différentes définitions et que leur importance respective ait pu varier selon les périodes et selon les auteurs, elles constituent des points de repère reconnus et approuvés, jusque tard dans le XVIII[e] siècle, par la quasi totalité de ceux qui se sont revendiqués de cette tradition.

Selon la première idée, l'égale liberté des citoyens, plus précisément leur liberté comme non-domination – c'est-à-dire celle de ne pas avoir à vivre sous l'emprise d'autrui –, doit être la première préoccupation de l'État ou de la république. Selon la seconde, la république, dans le but de protéger la liberté de ses citoyens, doit répondre à un ensemble de contraintes constitutionnelles associées régulièrement à l'idéal de la constitution mixte. Et, selon la troisième, il est préférable pour les citoyens, s'ils désirent confiner l'État dans le rôle qui lui est dévolu, d'être dotés des vertus collectives et individuelles leur permettant de surveiller et, si nécessaire, de contester les décisions et les actions de la puissance publique : *l'éternelle vigilance est le prix de la liberté*.

La constitution mixte veut garantir : un État de droit dans lequel tout citoyen est égal à un autre citoyen ; une séparation et un partage des pouvoirs qui empêchent la domination d'un seul individu ou d'une seule faction de citoyens ; une représentativité adéquate, par la rotation, le tirage au sort ou encore l'élection, pour permettre à chacun des groupes de la société une présence dans le gouvernement. La citoyenneté de contestation est le complément civique de cet idéal constitutionnel. Elle consiste en un corps de citoyens actifs qui demande des comptes aux instances du gouvernement et qui a son mot à dire dans l'élaboration des lois et des politiques. Ces mesures institutionnelles sont perçues comme essentielles à l'établissement d'un gouvernement dédié à promouvoir l'égale liberté de tous les citoyens et qui ne cherche pas, en retour, à devenir maître de leur vie – autrement dit, un gouvernement qui offre une protection contre la domination privée sans produire une domination publique.

La liberté comme non-domination, la constitution mixte et la citoyenneté de contestation se retrouvaient dans la pensée et la pratique républicaines romaines. Ces idées ont été agencées de différentes manières par les nombreux auteurs qui se sont identifiés aux institutions romaines ; parmi ceux-ci : l'historien grec Polybe, l'orateur et juriste

Cicéron et l'historien romain Tite-Live[7]. Même s'ils s'appuyaient sur des sources grecques plus anciennes, incluant Platon et Aristote, ces penseurs partageaient la croyance voulant que Rome soit la première république à donner vie aux fondements républicains et à les reconnaître[8].

D'éminents penseurs italiens du Moyen-Âge et de la Renaissance se sont largement inspirés de Polybe, Cicéron et Tite-Live, lorsque, plus de mille ans plus tard, ils ont retravaillé les idées républicaines à la recherche d'une philosophie politique capable de refléter l'organisation et l'expérience des cités-États indépendantes telles que Florence et Venise[9]. Le cadre de pensée néo-romain élaboré dans le cours de cet exercice – en particulier celui que l'on retrouve dans les *Discours sur la première décade de Tite-Live* de Machiavel – a, par la suite, nourri les pays d'Europe du Nord d'idées politiques qui justifiaient leur résistance, au pouvoir absolu du souverain, voire son renversement. Ce fut le cas en Pologne lors de l'érection de la république des Deux nations au xvie et XVIIe siècles, dans la république des Provinces-Unies aux Pays-Bas au XVIIe et XVIIIe siècles et dans la république érigée par le Commonwealth d'Angleterre des décennies 1640 et 1650.

Bien que des trois régimes mentionnés ci-dessus, elle est celui qui a connu la plus courte des existences, la république anglaise fut néanmoins le régime qui eut le plus d'influence et les répercussions les plus importantes. Les idées républicaines qui ont émergé de la pensée de ses partisans, tels que James Harrington, John Milton et Algernon Sidney, devinrent des incontournables de la pensée politique du XVIIIe siècle en Grande-Bretagne et aux États-Unis, même si régulièrement elles ont été modifiées pour se conformer à l'esprit d'une monarchie constitutionnelle[10]. Quoiqu'il en soit de l'interprétation ou de l'application qui en fut fait, ces idées constituaient la base commune, en totalité ou en partie, de l'establishment Whig, de leurs adversaires Tory – tel qu'en font foi les formulations du vicomte Henri Saint Jean de Bolingbroke[11] –, des radicaux Whig – qui

7 Chaim Wirszubski, *Libertas as a Political Ideal at Rome*, Oxford, Oxford University Press, 1968.

8 Eric Nelson identifie une tradition grecque dans la pensée républicaine ultérieure qui aurait coexisté avec la tradition néo-romaine qui m'intéresse. Je ne porte pas attention à cette tradition grecque dans ce texte. Voir : Eric Nelson, *The Greek Tradition in Republican Thought*, Cambridge, Cambridge Univesrity Press, 2004.

9 Quentin Skinner, *Les fondements de la pensée politique moderne*, Paris, Albin Michel, 2001 [1978].

10 Felix Raab, *The English Face of Machiavelli. A Changing Interpretation 1500-1700*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1965.

11 Quentin Skinner, « The Principles and Practice of Opposition: the Case of Bolinbroke versus Walpole », dans Neil McKendrick (dir.), *Historical Perspectives: Studies in English Thought and Society in Honor of J.H.Plumb*, Londres, Europa, 1974.

étaient de véritables épines dans le flanc de tout ordre établi[12] – et bien entendu des colons américains et de leurs partisans britanniques qui finirent par conclure que le Parlement de Westminster gouvernait ses colonies d'une manière qui trahissait l'esprit du Commonwealth et l'héritage républicain[13]. Les idées républicaines ont également nourri les arguments avancés en faveur de la cause de l'indépendance américaine – incluant les arguments mis de l'avant par ses partisans anglais comme Richard Price et Joseph Priestley[14] – et les arguments proposés dans le cadre des débats constitutionnels entre fédéralistes et antifédéralistes[15].

Parmi ces trois idées, la conception de la liberté comme non-domination est celle qui caractérise le mieux la tradition républicaine. Elle est venue à être comprise comme la liberté dont on dispose vis-à-vis de certains choix lorsque nous ne sommes pas soumis à la volonté d'autrui dans la manière dont on fait ces choix. Ce qui signifie que l'on ne doit pas être soumis au pouvoir d'interférence d'autrui, même d'un pouvoir latent ou d'un pouvoir qui repose sur la bienveillance de celui qui l'exerce. Le simple fait qu'autrui, si tel était son souhait, puisse sans contraintes majeures interférer sur vos décisions – qu'il puisse observer vos choix et interférer quand il le désire – signifie que votre capacité de choisir comme vous l'entendez est soumise à sa bonne volonté. Vous n'êtes pas *sui juris* – vous n'êtes pas juridiquement autonome – selon l'expression issue de la loi romaine. Vous n'êtes pas libre, selon Richard Price, un républicain du XVIIIe siècle, parce que les options qui vous sont accessibles reposent sur son « indulgence » ou sur une « clémence arbitraire » de sa part[16]. La liberté, souligne Algernon Sidney, un républicain ayant vécu au XVIIe siècle, est cette tradition qui requiert « l'indépendance vis-à-vis de la volonté d'autrui[17] ». Une idée qui fut reprise dans un slogan populaire tiré de pamphlets du XVIIIe : « La liberté consiste à vivre à sa fantaisie ; l'esclavage est de vivre à la merci d'autrui[18]. »

---

12 Caroline Robbins, *The Eighteenth Century Commonwealthman*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1959.

13 Bernard Bailyn, *The Ideological Origins of the American Revolution*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1967 ; John Phillip Reid, *The Concept of Liberty in the Age of the American Revolution*, Chicago, Chicago University Press, 1988.

14 Richard Price, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991 ; John Priestley, *Political Writings*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

15 James Madison, Alexander Hamilton et John Jay, *The Federalist Papers*, Harmondsworth, Penguin, 1987 ; Ralph Ketcham (dir.), *The Anti-Federalist Papers*, New York, Signet Classic, 2003.

16 R. Price, *Political Writings*, p. 26.

17 Algernon Sidney, *Discourses Concerning Government*, Indianapolis, Liberty Classics, 1990, p. 17.

18 John Trenchard et Thomas Gordon, *Cato's Letters*, New York, Da Capo, 1971, vol. 2, p. 249-250.

En faisant valoir que l'État doit se préoccuper en premier lieu de l'égale liberté de ses citoyens, les républicains soutiennent que tous les citoyens devraient être assurés de pouvoir bénéficier de la non-domination dans une sphère de choix suffisamment large pour leur permettre de fonctionner librement dans leur société[19] ; cette sphère peut être décrite comme celle « des libertés de base[20] ». Selon les républicains, un État organisé conformément aux principes de la constitution mixte est le meilleur moyen de réaliser cet idéal.

Selon la vision républicaine, un citoyen est un homme libre – un *Liber* – dans la mesure où il bénéficie de suffisamment de protection et de pouvoir dans la sphère des libertés de base – avec le statut juridique correspondant – pour être en mesure de marcher la tête haute et de regarder quiconque dans les yeux, sans crainte et sans soumission. Le poète anglais John Milton a joliment écrit au sujet de la « République libre » que « Ceux qui sont les plus grands marchent dans la rue comme les autres hommes, et il est possible de leur parler librement, familièrement, sans marque d'adoration[21]. » La citoyenneté était traditionnellement réservée aux classes supérieures, généralement aux hommes propriétaires, mais dans la vision des républicains contemporains, elle doit être inclusive ; la liberté doit être garantie à tous les résidents plus ou moins permanents, et cela sans restriction liée au genre, à la propriété ou à la religion.

1.2. L'opposition libérale classique

Bien que tracées à grands traits, les quelques remarques précédentes au sujet de la tradition républicaine italo-atlantique ne sont pas issues d'un choix arbitraire. Elles n'ont rien à voir avec les figures frivoles qu'une imagination vagabonde perçoit dans les étoiles ou dans les nuages, elles font référence à des idées tangibles qui bouleversèrent l'univers institutionnel et intellectuel de l'histoire politique. C'est une tradition solide qui s'est maintenue à travers les âges classique, médiéval et moderne[22]. Il n'y a pas meilleure illustration de l'importance qu'elle revêt que les attaques ciblées et récurrentes que ses idées reçurent de la part de ceux qui défendaient une conception rivale de la liberté – celle

19 Amartya Sen, *Commodities and Capabilities*, Amsterdam, North-Holland, 1985 ; Martha Nussbaum, *Frontiers of Justice*, Cambridge, Mass, Harvard University Press, 2006.

20 Philip Pettit, « The Basic Liberties », dans Matthew Kramer (dir.), *Essays on H. L. A. Hart*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

21 John Milton, *Complete Prose Works of John Milton, Vols 1-8*, New Haven, CT, Yale University Press, 1953-1982, vol. 8, p. 422-425 ; la traduction de la citation est tirée de P. Pettit, *Républicanisme…*, p. 101.

22 John Pocock, *Le moment machiavélien. La pensée politique florentine et la tradition républicaine atlantique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997 [1975].

à partir de laquelle émergea le libéralisme classique – à la fin du XVIIIe siècle. Les utilitaristes, tels que Jeremy Bentham et William Paley, étaient les principaux représentants de cette conception rivale de la liberté[23].

Déjà, en 1640, Hobbes s'était opposé à la conception de la liberté des républicains en proposant une alternative pour le moins complexe – différente de celle qui eut une influence durable[24] – pour la remplacer. Sans endosser explicitement la proposition antérieure de Hobbes, Bentham écrit dans les années 1770 : « Je vous ai fait part d'une sorte de découverte selon laquelle l'idée de liberté ne comportait rien de positif, qu'elle était simplement négative et que je la définissais par suite en termes d'"absence de restriction"[25]. » Selon cette définition, vous êtes libre dans vos choix dans la mesure où d'autres n'interfèrent aucunement dans les options qui s'offrent à vous, non seulement concernant l'option qui a votre préférence, mais également – du moins selon l'interprétation qui deviendra celle courante[26] – au sujet de toute autre option que vous auriez pu préférer à sa place. Cette conception fait de l'absence d'interférence un critère suffisant pour déterminer la liberté de choix, mais elle n'exige pas l'absence d'un possible pouvoir d'interférence de la part d'autrui. Même si la non interférence dont vous bénéficiez dans vos choix ne résulte que de mon indulgence et de mon bon vouloir – autrement dit, que vous pouvez choisir comme vous le souhaitez uniquement parce que je le permets – c'est encore suffisant, selon cette approche, pour vous considérer libre.

Bentham, Paley et consorts étaient des réformateurs. Ils faisaient la promotion d'un État qui se préoccupe de la liberté – et, plus généralement, de l'utilité et du bonheur – de la population en général et non seulement de celle des élites, les hommes propriétaires, qui habituellement recevaient la protection de gouvernement. Mais on peut s'interroger au sujet des raisons pour lesquelles ils ont affaibli l'idéal de liberté en cautionnant l'idée selon laquelle seule une ingérence active est condamnable, mais qu'ainsi on peut être libre tout en restant soumis au pouvoir d'autrui. Selon mon intuition, il était plus réaliste de plaider en faveur d'une généralisation de la liberté si elle était conçue comme quelque chose dont pouvait bénéficier une femme dépendante d'un mari bienveillant ou un

23 Voir : P. Pettit, *Républicanisme…*, chapitre 1.

24 Philip Pettit, *Made with Words: Hobbes on Language, Mind and Politics*, Princeton, Princeton University Press, 2008, chapitre 8 ; Quentin Skinner, *Hobbes et la conception républicaine de la liberté*, Paris, Albin Michel, 2009 [2008].

25 Douglas J. Long, *Bentham on Liberty*, Toronto, University of Toronto Press, 1977, p. 54 ; la traduction de la citation est tirée de P. Pettit, *Républicanisme…*, p. 67-68.

26 Isaiah Berlin, *Éloge de la liberté*, Paris, Calman-Lévis, 1988 [1969] ; Philip Pettit, « The Instability of Freedom as Non-Interference: The Case of Isaiah Berlin », *Ethics*, vol. 121, No. 4, 2011, p. 693-716.

ouvrier sous la direction d'un contremaître indulgent. Cette conception de la liberté ne nécessitait pas de corriger les déséquilibres de pouvoir au sein de la famille ou dans les relations entre le maître et le serviteur, ce qui aurait été nécessaire s'ils avaient opté pour une généralisation de la liberté comme non-domination[27]. C'est peut-être pour cette raison que Paley[28] décrivait la liberté comme non-domination – une idée qui conformément à « l'usage du discours commun » « situe la liberté dans la sûreté » – comme une de ces versions de la « liberté civile » qui « nourrissent des attentes qui ne peuvent jamais être satisfaites et font pénétrer dans la sphère publique des griefs dont la sagesse et la bienveillance du gouvernement ne peuvent venir à bout[29] ».

Ce rejet de la liberté comme non-domination soulève des interrogations au sujet de la constitution mixte et de la citoyenneté de contestation. Ces deux dispositifs institutionnels étaient requis par la conception républicaine traditionnelle pour éviter que l'État ne se transforme en agent de domination. Ils devaient offrir l'assurance que lorsque la république fait des lois qui protègent les citoyens contre la domination, qu'elle n'impose pas ces lois comme si elle était un agent indépendant doté d'une volonté propre. L'idée était la suivante : si l'interférence de l'État est elle-même sujette au contrôle de ceux qui la subissent, alors il n'y a pas de domination, car le peuple n'est pas soumis à la volonté d'un agent distinct et indépendant. Ce sera une forme d'interférence sans domination – ou, comme elle fut souvent nommée, une interférence non arbitraire. Mais dès lors que la liberté signifie la non-interférence, on ne voit plus clairement en quoi ces dispositifs sont nécessaires.

Tout système d'application de la loi contraint et sanctionne les sujets – et tout système d'application de la loi requiert des impôts –, il n'y a donc pas de loi sans interférence. Alors si la liberté signifie uniquement la non-interférence, elle ne peut exiger une interférence sans domination, telle que celle promise par la constitution mixte et la citoyenneté de contestation. Le meilleur système d'application de la loi sera donc celui qui provoque globalement le moins d'interférences, privées ou publiques. Ce qui n'exclut pas la possibilité d'un despote bienveillant qui, agissant sur la vie des individus de manière à ce qu'ils n'interfèrent pas les uns avec les autres, limite ainsi au minimum le degré de coercition qui est exercée dans l'État. William Paley, certainement le plus perspicace des collègues de Bentham, adoptait ce point de vue lorsqu'il écrivait, aussi

[27] P. Pettit, *Républicanisme…*, chapitre 1.

[28] William Paley, *The Principles of Moral and Political Philosophy, Vol 4, Collected Works*. Londres, C. and J. Rivington, 1825, p. 168.

[29] *Ibid.*, p. 164-165 ; la traduction de la citation est tirée de P. Pettit, *Républicanisme…*, p. 69 et 71.

tôt qu'en 1785, que la cause de la liberté comme non-interférence peut en certaines circonstances être tout aussi bien servie par « les édits d'un prince despotique que par les résolutions d'une assemblée populaire ». Sous de telles conditions, poursuit-il, « une forme de gouvernement absolu nous laisse pas moins libre que la démocratie la plus pure[30] ». Et, selon les lumières de Paley, elle nous laisse pas moins libre que la plus classique des républiques.

Bentham et Paley étaient surtout désireux de faire progresser le programme utilitariste, mais ils ont édifié les bases à partir desquelles les libéraux vont penser la liberté et les conditions de la liberté au début du XIXe siècle. On peut définir le libéralisme – un peu tendancieusement considérant ses nombreuses significations – comme toute approche du gouvernement qui fait de la liberté comme non-interférence sa préoccupation première et primordiale. Ce qui s'éloigne nettement de l'approche républicaine pour qui la liberté comme non-domination est l'objet premier des préoccupations. Vu de cette manière, le libéralisme peut s'apparenter à une politique de droite, telle celle généralement défendue par les libéraux classiques et les libertariens, lorsque la liberté comme non-interférence devient la seule préoccupation du gouvernement. Mais il peut également s'inscrire à gauche lorsqu'il fait de la liberté comme non-interférence un objectif gouvernemental parmi d'autres – un objectif qui peut découler de préoccupations plus larges au sujet du bonheur, comme le suggèrent les utilitaristes, ou qui peut être étroitement lié à un second objectif tout aussi important, tel celui de l'égalité dans les écrits de Rawls[31], de Dworkin[32] et d'autres égalitariens[33].

---

30 *Ibid.*, p. 166. Comme on sait, ce point fut repris par Isaiah Berlin. Il affirme, entre autres, que « [l]e lien entre la démocratie et la liberté individuelle est beaucoup moins étroit que ne le croyaient bien des défenseurs de l'une et de l'autre » ; I. Berlin, *Éloge de la liberté*, p. 179. Cette liberté négative, sous certaines conditions empiriques, pourrait toutefois avoir des exigences constitutionnelles plus fortes que celles attendues par ses partisans. Voir, à ce sujet : J. Habermas, *Droit et démocratie…* ; Stephen Holmes, *Passions and Constraint: On the Theory of Liberal Democracy*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

31 De John Rawls : *Théorie de la justice*, Paris, Seuil, 1987 [1971] ; *Libéralisme politique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [1993] ; *La justice comme équité. Une reformulation de la Théorie de la justice*, Paris, La Découverte, 2003 [2001].

32 De Ronald Dworkin : *Prendre les droits au sérieux*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [1978] ; *L'Empire du droit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994 [1986].

33 Nous pourrions ajouter une autre distinction au sein des doctrines libérales : entre celles pour qui la liberté est un objectif en soi – et, à mon avis, la liberté comme non-domination doit être considérée comme un objectif en soi – et celles pour lesquelles les droits associés à la liberté sont considérés de manière non conséquentialiste comme des contraintes ; le meilleur exemple de cette dernière approche est celle de Robert Nozick, dans *Anarchie, État et utopie*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988 [1974]. Pour une discussion au sujet des approches conséquentialistes et non

Quelque soit la forme que revêt le libéralisme, il se différencie du républicanisme dans sa manière de concevoir la liberté, même si tous les deux considèrent la liberté comme une valeur centrale à leur théorie. Selon la conception républicaine, le véritable ennemi de la liberté réside dans le pouvoir que certains individus peuvent avoir sur les autres, alors que, selon la conception libérale, les asymétries de pouvoir entre les individus ne sont pas en elles-mêmes répréhensibles. Le libéralisme de droite se réjouit de tolérer de tels déséquilibres tant et aussi longtemps que l'interférence effective – et non celle latente – est évitée. Le libéralisme de gauche, pour sa part, rejette ces asymétries uniquement dans la mesure où elles ont des effets indésirables sur l'égalité, le bien-être ou quelque autre valeur invoquée dans le but de compléter l'idéal de liberté.

Il ne faut toutefois pas exagérer outre mesure le conflit entre le républicanisme et le libéralisme. Bien que Paley et d'autres soutenaient que la liberté comme non-interférence n'avait aucunement besoin des contraintes institutionnelles du républicanisme, pratiquement toutes les formes de libéralisme ont adopté les principaux éléments de la constitution mixte et reconnu un certain rôle à la citoyenneté de contestation. L'État de droit, la séparation des pouvoirs, les libertés de parole et d'expression sont les héritiers de ces idéaux plus anciens. Mais le républicanisme se différencie du libéralisme par sa conception plus radicale de la liberté comme non-domination, par les liens spécifiques qu'il tisse entre cette liberté et ses deux idéaux institutionnels, et par l'interprétation spécifique qu'il donne à ces idéaux, en particulier celui de la démocratie de contestation. Mais, malgré ces différences, on peut établir et percevoir une continuité entre le républicanisme et le libéralisme.

2. La liberté selon Rousseau et Kant

Ce portrait du républicanisme et du libéralisme résume la façon dont sont régulièrement présentées les deux théories dans de nombreux travaux contemporains sur le néo-républicanisme, y compris dans mes propres travaux. Mais cela ne dit rien au sujet de la tradition républicaine qui fut associée à Jean-Jacques Rousseau et, dans une moindre mesure, à Emmanuel Kant.

Ma description du républicanisme italo-atlantique repose sur trois idées principales : la liberté comme non-domination, la constitution mixte et la citoyenneté de contestation. Pour sa part, la solution franco-allemande

---

conséquentialistes en philosophie politique, voir : Philip Pettit, « Non-consequentialism and Political Philosophy », dans David Schmidtz (dir.), *Nozick*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 et Philip Pettit, « The Inescapability of Consequentialism », dans Ulrike Heuer and Gerald Lang (dir.), *Luck, Value and Commitment: Themes from the Ethics of Bernard Williams*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

prit forme en prenant ses distances vis-à-vis de la constitution mixte. Mais avant d'examiner ce point plus en profondeur, de même que ses effets sur les deux autres idées de la tradition italo-atlantique, il faut préciser que Rousseau et Kant sont demeurés fidèles à l'idée selon laquelle l'État devait être conçu dans le but de garantir l'égale liberté des citoyens. Et, de manière plus précise, à l'idée selon laquelle la liberté consistait au fait de ne pas dépendre de la volonté d'autrui, de ne pas devoir se soumettre à lui ni être dominé par lui.

Selon Rousseau, l'État idéal doit protéger également tous ses citoyens contre l'absence de liberté qu'il décrit – à de nombreux endroits dans ses écrits – comme la « dépendance personnelle[34] » ou la « dépendance particulière[35] ». Et bien que la « dépendance » puisse recouvrir pour lui une signification plus large que la seule soumission à la volonté d'autrui, cette dernière représente pour lui le paradigme de la dépendance. Et si l'égale liberté à laquelle les gens peuvent prétendre – réalisable uniquement par l'entremise de l'État – est clairement une variante de la liberté comme non-domination, alors il faut que « chaque citoyen ; soit dans une parfaite indépendance de tous les autres[36] ». Ainsi, il écrit : « la fin de tout système de législation […] se réduit à ces deux objets principaux, la *liberté*, et *l'égalité* » où l'égalité est un objectif « parce que la liberté ne peut subsister sans elle[37] ».

La liberté que Rousseau a à l'esprit est la « liberté civile », comme il l'appelle, et non la « liberté naturelle ». La première consiste en la possession d'une liberté de choix reconnue et respectée dans un champ limité d'actions, alors que la seconde consiste en une liberté de choix non assurée dans un champ illimité. Dans le même esprit, Rousseau dit de la propriété qu'elle consiste dans le fait d'avoir un droit reconnu et respecté sur un ensemble délimité de biens, plutôt qu'une possession plus grande de biens mais basée sur « la force ou le droit du premier occupant[38] ». Il est d'avis que la liberté civile est meilleure que la liberté naturelle, tout comme une propriété garantie est supérieure à une possession incertaine.

Là où Rousseau fait une distinction entre la liberté civile et la liberté naturelle, Kant fait lui une distinction entre la « liberté externe » – celle dont peuvent bénéficier les individus dans leur relation les uns aux autres – et la liberté interne de la volonté – celle que chacun d'eux peut atteindre

---

34 Jean-Jacques Rousseau *Du contrat social*, dans *Œuvres complètes*, tome 3, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1964, livre 1, chap. vii, p. 364.

35 *Ibid*., livre II, chap. xi, p. 391.

36 *Ibid*., livre II, chap. xii, p. 394.

37 *Ibid*., livre II, chap. xi, p. 391.

38 *Ibid*., livre I, chap. viii, p. 365.

par lui-même. La liberté externe, de la manière dont il la conçoit, signifie « l'indépendance par rapport à un autre arbitre contraignant[39] ». Tout comme Rousseau fait de la liberté civile la première préoccupation de l'État, Kant présente la liberté externe comme « ce droit originaire unique qui appartient à tout homme en vertu de son humanité[40] ». Et tout comme Rousseau lie la liberté civile et l'égalité, Kant précise que la liberté externe n'est pas séparée de « l'égalité innée, c'est-à-dire cette indépendance qui fait qu'on n'est pas obligé par les autres à plus que ce à quoi on peut les obliger également en retour[41] ». Et tel que Rousseau considère la liberté civile comme étant établie sur les fondements de la loi et du droit, Kant soutient que la liberté externe consiste en « cette qualité de l'homme qui consiste pour lui à être son propre maître (*sui juris*) » et « cette habilité » à faire comme bon lui semble à l'intérieur de certaines limites : à l'intérieur d'une sphère de libertés de base qui peuvent être garantie à tous et chacun[42].

L'approche suivie par Kant, plus nettement encore que celle adoptée par Rousseau, est tout à fait compatible avec la conception italo-atlantique de la liberté. Cela est clairement perceptible dans une des annotations de Kant au *Contrat social* de Rousseau, dans laquelle il diabolise précisément cette sorte de dépendance vis-à-vis de la volonté d'un tiers que déplorent tous républicains. « L'être humain, quelque soit l'état dans lequel il se trouve, est dépendant de beaucoup d'éléments extérieurs. […] Mais ce qui est bien plus pénible et contre nature que ce joug de la nécessité, c'est la soumission d'un homme à la volonté d'un autre homme. Il n'y a pas de malheur plus terrible, pour celui qui aurait l'habitude de la liberté […][43]. » Le droit à la liberté dans le sens de l'insoumission à la volonté d'un tiers est, selon plusieurs, l'idée fondamentale de la pensée juridique et politique de Kant[44].

Bien que ces deux penseurs souscrivent à l'idée de la liberté comme non-domination, il faut toutefois noter que Rousseau propose une lecture plus radicale des conditions de cette liberté. De son point de vue, la liberté comme non-domination est menacée en présence de la pauvreté et des disparités économiques, car les pauvres sont plus que d'autres susceptibles de subir la domination. Rousseau le reconnaît ouvertement. D'ailleurs,

39 Emmanuel Kant, *Métaphysique des mœurs*, dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1986, VI, 237, p. 487.

40 *Idem*.

41 *Idem*.

42 *Ibid.*, VI, 238, p. 487-488.

43 Emmanuel Kant, *Remarques touchant les observations sur le sentiment du beau et du sublime*, traduites, introduites et annotées par Brigitte Geoncet, Paris, J. Vrin, 1994, 91-92, p. 174.

44 Arthur Ripstein, *Force and Freedom: Kant's Legal and Political Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2009.

dans le but d'éviter « le trafic de la liberté publique[45] », il juge nécessaire que « nul citoyen ne soit assez opulent pour en pouvoir acheter un autre, et nul assez pauvre pour être contraint de se vendre[46] ». Et d'ajouter : « l'état social n'est avantageux aux hommes qu'autant qu'ils ont tous quelque chose et qu'aucun d'eux n'a rien de trop[47]. » Par ces affirmations, et celle selon laquelle les pauvres comme les riches sont des citoyens, on peut considérer Rousseau comme un défenseur de l'idée selon laquelle l'État doit réguler la richesse et même la redistribuer[48].

Kant adopte un point de vue différent. Si pour la liberté, les gens doivent être « tous égaux en tant que sujets, [c'est] parce que personne ne peut contraindre un autre autrement que par la loi publique[49] ». Il précise toutefois que « cette égalité générale des hommes dans un État, en tant que sujets de celui-ci, coexiste parfaitement avec la plus grande inégalité dans l'importance et le degré de ce qu'ils possèdent[50] ». Elle est donc compatible avec un état de dépendance : « de telle sorte que le bien-être de l'un soit très dépendant de la volonté de l'autre (le bien-être du pauvre dépendant du riche)[51]. » L'égalité de tous les sujets n'exige pas leur indépendance, puisque la liberté n'exclut que « la soumission d'un homme à la volonté d'un autre homme[52] ». À la question à savoir si l'État devrait chercher à garantir l'indépendance et la liberté pour tous les sujets et les élever au statut de citoyens à part entière, Kant répond par la négative : le statut de citoyenneté ne devrait être octroyé qu'à ceux qui bénéficient de revenus suffisants. « L'unique qualité requise, en dehors de la qualité *naturelle* (de ne pas être un enfant ni une femme) est qu'il soit *son propre maître* (*sui juris*), qu'il possède par conséquent une quelconque propriété (on peut y inclure toute technique, tout métier ou tout art ou science)[53]. » À ce sujet – et à d'autres qui seront exposés ci-dessous –, Kant se distingue de Rousseau par une interprétation plus conservatrice du républicanisme franco-allemand.

---

45 J. Rousseau, *Du Contrat social*, livre II, chap. xi, note, p. 392.

46 *Ibid.*, livre II, chap. xi, p. 391-392.

47 *Ibid.*, livre I, chap. ix, note, p. 367.

48 Le radicalisme de Rousseau permet à cet égard d'expliquer les raisons pour lesquelles les républicains du XIXe siècle revendiquaient régulièrement des réformes du travail et de l'économie. Je remercie Geneviève Rousselière d'avoir attiré mon attention sur ce point.

49 Emmanuel Kant, *Sur le lieu commun : il se peut que ce soit juste en théorie, mais, en pratique, cela ne vaut point*, dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1986, VIII, 292, p. 273.

50 *Ibid.*, VIII, 291, p. 272.

51 *Ibid.*, VIII, 292, p. 272.

52 E. Kant, *Remarques…*, 92, p. 174.

53 E. Kant, *Sur le lien commun…*, VIII, 295, p. 276-277.

Chacun à leur manière, Rousseau et de Kant adhèrent à la conception républicaine de la liberté comme non-domination et souscrivent à l'égale liberté des citoyens. Mais tous les deux prennent leur distance avec les deux idéaux institutionnels qui caractérisent cette tradition. D'un côté, ils ont proclamé l'idée de la souveraineté populaire (directe ou représentative) en lieu et place de la constitution mixte et, de l'autre côté, ils ont substitué la citoyenneté de contestation par l'idée d'un peuple souverain conçu comme un corps unique – l'assemblée souveraine – devant lequel s'efface toute forme de résistance individuelle. Selon la version radicale de Rousseau, le peuple participe à la création de cette assemblée et est directement responsable de son animation, alors que selon la version plus modérée de Kant, le peuple se contente d'en élire les membres.

Ces écarts vis-à-vis de la tradition républicaine demeurent difficilement intelligibles en dehors du contexte de l'esprit absolutiste qui caractérisait la pensée institutionnelle du XVIe et XVIIe siècles. Jean Bodin et Thomas Hobbes, pour ne nommer que ceux-ci, s'en sont pris ouvertement aux conceptions institutionnelles du républicanisme. Leur pensée a eu une influence majeure sur les réflexions ultérieures de Rousseau et Kant, plus précisément sur les considérations institutionnelles liées à la mise en œuvre de l'égale liberté pour tous et, plus spécifiquement, de la liberté comme non-domination. C'est pourquoi il est important d'aborder la critique absolutiste des idéaux républicains – plus précisément, son attaque à l'endroit de la constitution mixte – avant d'entreprendre une analyse plus minutieuse de la pensée institutionnelle de Rousseau et de Kant.

3. Les institutions de l'État d'après Bodin et Hobbes

3.1. Bodin

Les six livres de la République, principale œuvre antirépublicaine de Bodin, a été écrit quelques années après le massacre de la Saint-Barthélemy en 1572, à une époque de grands conflits religieux et civils en France. Hobbes, quant à lui, a écrit ses tracts antirépublicains à Paris – *Éléments du droit naturel et politique*, *De Cive* et le *Léviathan* – autour de la décennie 1640, alors qu'il fuyait une Angleterre en pleine guerre civile. Animés par la peur des guerres intestines, les deux auteurs défendirent avec véhémence que peu importe l'individu ou l'entité qui détient le pouvoir – ou du moins, selon leur conception, le pouvoir législatif suprême –, il doit agir comme un corps unique, être porteur de la plus haute autorité et ne contenir aucune forme de séparation des pouvoirs. Bodin et Hobbes croient tous deux qu'en l'absence d'une telle souveraineté unique, absolue et indivisible, la dissension sera sans fin. Ce qu'illustra Hobbes avec sa remarque célèbre au sujet de la guerre de tous

contre tous qui caractérise l'état de nature : un état dans lequel personne n'a d'obligations envers les autres et dans lequel « la vie de l'homme est alors solitaire, besogneuse, pénible, quasi-animale, et brève[54] ».

Bodin se fit le défenseur du postulat selon lequel parmi les fonctions du gouvernement celle de faire et d'imposer la loi est la fonction suprême, de sorte que celui qui détient ce pouvoir est au-dessus de toute autre entité gouvernementale : « Sous cette même puissance de donner et casser la loi, sont compris tous les autres droits et marques de souveraineté[55]. » Mais l'argument de la nécessité de l'unité du corps souverain découle d'un second postulat voulant que toute loi est un ordre imposé par la volonté du législateur ou de celle du souverain : « car la loi n'est autre chose que le commandement du souverain, usant de sa puissance[56]. » Si est la loi est le commandement et l'expression d'une volonté, il doit nécessairement y avoir un commandant suprême – un agent unique ou unifié, incarné dans un individu ou un corps politique – dont la loi reflète la volonté.

Mais pourquoi le souverain aurait-il un pouvoir absolu dû au fait qu'il est source de la loi ? Bodin propose trois observations en guise de réponse. La première considère que le souverain ne pourrait pas être perçu comme le commandant suprême si l'exécution de ses ordres était conditionnelle à l'accord d'une entité tierce. « [L]a première marque du prince souverain, c'est la puissance de donner loi à tous en général, et à chacun en particulier : mais ce n'est pas assez, car il faut ajouter, sans le consentement de plus grand, ni de pareil, ni de moindre que soi[57]. » La deuxième observation veut que le souverain source de la loi n'est pas soumis à la loi, car « il est impossible par nature de se donner loi, non plus que commander à soi-même chose qui dépende de sa volonté[58] ». Et la troisième précise que si le souverain doit en tout temps se conformer aux exigences morales et, sous certaines circonstances, aux usages coutumiers, le fait de ne pas respecter cette règle peut être considéré comme un mauvais usage de la souveraineté, mais jamais comme un acte d'abdication, car « néanmoins le tyran est souverain[59] ».

La souveraineté unique et absolue de Bodin peut adopter l'une ou l'autre des formes de gouvernement définies par Aristote : une monarchie – le modèle qui reçoit les faveurs de Bodin – d'une aristocratie ou une

54 Thomas Hobbes, *Léviathan*, traduction de F. Tricaud, Paris, Éditions Syrey, 1971, XIII, 9, p. 125.

55 Jean Bodin, *Les six livres de la république (1576)*, Paris, Fayard, 1986, livre I, chap. x, tome 1, p. 309.

56 *Ibid.*, livre I, chap. vii, tome 1, p. 221.

57 *Ibid.*, livre I, chap. x, tome 1, p. 306.

58 *Ibid.*, livre I, chap. viii, tome 1, p. 192.

59 *Ibid.*, livre I, chap. viii, tome 1, p. 185.

démocratie : « il n'y a que trois états, ou trois sortes de Républiques, à savoir la Monarchie, l'Aristocratie, et la Démocratie[60]. » Lorsque la souveraineté appartient à une entité composée de plus d'un membre, Bodin est d'avis que les décisions devraient être prises par un vote à la majorité des membres qui ont pris part au processus de décision. Mais la nouveauté introduite par Bodin est que, nonobstant la question de qui exerce le pouvoir souverain, la souveraineté de l'État doit être distinguée du gouvernement de l'État. « Car il y a bien différence de l'État et du gouvernement : qui est une règle de police qui n'a point été touchée de personne[61]. » Un prince souverain peut donc confier le gouvernement à l'ensemble du peuple, une assemblée populaire à un prince, et ainsi de suite, mais pour chacun de ces cas de figure le souverain conserve la pleine souveraineté car la délégation du pouvoir est réversible.

Tout État normalement constitué doit être organisé sur les fondements d'une souveraineté unique et absolue. La souveraineté étant également indivisible aux yeux de Bodin, elle ne peut pas davantage comprendre une séparation des pouvoirs entre des entités concurrentes se faisant mutuellement contrepoids. Ce qui le conduit à s'opposer avec véhémence à la constitution mixte chérie par l'ancienne tradition républicaine.

Selon la constitution mixte, le législatif peut être l'objet d'une séparation des pouvoirs, lorsque deux entités ou plus peuvent faire la loi, ou il peut être l'objet d'un partage des pouvoirs lorsque deux entités distinctes sont tenues chacune de valider les projets de loi. Mais Bodin s'oppose à toute action de ce genre qu'il considère comme un affaiblissement du pouvoir. Personne, affirme-t-il avec force, ne peut être simultanément celui qui « fait » la loi et celui qui « reçoit » la loi. Il apparaît dès lors invraisemblable que le roi, l'aristocratie et le peuple se partagent tous les trois le pouvoir souverain. « La première marque de souveraineté est [de] donner la loi aux sujets : et qui seront les sujets qui obéiront, s'ils ont aussi puissance de faire loi[62] ? » Aussi peu convaincants que soient les arguments de Bodin, ils sont néanmoins suffisants à ses yeux pour jeter aux orties l'idée de la constitution mixte, car « il ne s'en est jamais trouvé » et « il ne se peut faire ni même imaginer[63] ».

Un certain nombre de commentateurs de Bodin, tout en acquiesçant à sa conception de la souveraineté, ont mis en exergue la faiblesse de ses arguments à l'encontre de la constitution mixte. En opposition à Bodin, on soutint, entre autres, qu'un État régi par l'intermédiaire de différentes entités souveraines – généralement, en vertu d'une constitution mixte – pouvait

60 *Ibid.*, livre II, chap. i, tome 2, p. 8.

61 *Ibid.*, livre II, chap. ii, tome 2, p. 34.

62 *Ibid.*, livre II, chap. i, tome 2, p. 11.

63 *Ibid.*, livre II, chap. i, tome 2, p. 26.

conserver une autorité unifiée et absolue tout en étant l'expression d'une volonté unique[64]. Divers critiques allemands, pour leur part, désireux d'expliquer les raisons pour lesquelles les pouvoirs de l'empereur étaient contraints par les pouvoirs des différentes principautés qui composaient l'Empire, faisaient observer qu'il y avait plus d'une façon de partager ou de diviser le pouvoir législatif entre différents individus ou corps politiques[65]. Mais la critique de Bodin ne s'est pas pour autant dissipée, et ce, principalement en raison de l'appui qu'elle reçut de Thomas Hobbes.

3.2. Hobbes

Hobbes se rangea du côté de Bodin et fit sienne, tout en y ajoutant sa touche d'originalité, la perspective d'une souveraineté unique, absolue et indivisible[66]. La différence majeure entre les deux hommes réside dans le nouveau cadre de pensée introduit par Hobbes dans lequel s'inscrivent ses réflexions sur la constitution. Ce cadre est la clef de voute des critiques et des moqueries de Hobbes à l'encontre de la constitution mixte.

La république, sous les diverses formes qu'elle peut revêtir – monarchie, aristocratie ou démocratie –, peut être pensée comme une personne civile selon Hobbes, au même titre que des « compagnies de marchands[67] ». Dans une monarchie – la forme constitutionnelle qui, comme chez Bodin, reçoit les faveurs de Hobbes –, le peuple ne formant qu'un seul corps délègue par consentement unanime au roi ou à la reine le droit de s'exprimer en son nom, alors que dans une aristocratie ou une démocratie, ce pouvoir est délégué à une élite ou à une assemblée populaire. Selon Hobbes, avant qu'ils soient réunis en un corps unique, les individus dans un pays ne constituent qu'une multitude de voix dissonantes : un « agrégat » ou une « multitude des particuliers[68] », une « multitude confuse[69] », une « foule[70] ». Mais suivant leur association, ils forment un tout doté d'une volonté propre. Le peuple constitue un agent – une personne – qui s'exprime par la voix de son porte-parole désigné, que ce soit le prince, une élite dirigeante ou encore l'assemblée démocratique.

---

64 Julian H. Franklin, « Sovereignty and the Mixed Constitution: Bodin and his Critics », dans James H. Burns et Mark Goldie (dir.), *The Cambridge History of Political Thought 1450-1700*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

65 Christoph Besold, *Politicorum libri duo*, Francfort, J. A. Cellii, 1618, p. 279-280.

66 P. Pettit, *Made with Words…*, chapitre 5.

67 Thomas Hobbes, *Le citoyen ou les fondements de la politique (1642)*, traduction de S. Sorbière, Paris, Flammarion, 1982, V, 10, p. 145.

68 Thomas Hobbes, *Éléments du droit naturel et politique*, traduction de D. Thivet, Paris, J. Vrin, 2010, partie II, chap. ii, 11, p. 164.

69 T. Hobbes, *Le citoyen…*, VII, 11, p. 173.

70 T. Hobbes, *Léviathan*, VI, 37, p. 53.

Dans une république, précise Hobbes, le souverain est le représentant. Et comme il doit parler d'une seule voix, le souverain ne peut être qu'une seule personne ou qu'une entité unique, absolue et indivisible, car seule une personne unique, après tout, peut parler d'une seule voix. Selon cette perspective, c'est l'unité du souverain dans un État qui fait l'unité de la multitude qu'il personnifie ou qu'il représente. « Car c'est l'*unité* de celui qui représente, non l'unité du représenté, qui rend *une* la personne. [...] On ne saurait concevoir l'unité dans une multitude, sous une autre forme[71]. »

Pour assumer ce rôle de représentant, le souverain doit également disposer d'une autorité à peu près absolue et sans contrainte. Selon les vues de Hobbes, les individus qui composent la multitude doivent, sur la base d'un contrat mutuel, former une communauté politique et ainsi se doter d'un pouvoir souverain[72]. Mais il n'existe pas de souverain antérieur au contrat qui pourrait garantir les clauses du contrat originel. Le contrat initial doit donc à la fois ériger un pouvoir souverain et s'appuyer sur celui-ci pour faire respecter les clauses qu'il contient. Ces dernières ne comprendront aucune limitation du pouvoir souverain, car aucun souverain n'accepterait de faire respecter une clause qui repose sur une telle abnégation de lui-même. Les sujets ne gagnent par le contrat aucun droit leur permettant de contester le souverain : « si l'un ou plusieurs d'entre eux allèguent une infraction à la convention passée par le souverain lors de son institution, et qu'un ou plusieurs autres, parmi les sujets, ou bien le souverain seul, allèguent qu'une telle infraction n'a pas eu lieu, il n'existe en cette affaire aucun juge qui puisse trancher la dispute : elle est donc à nouveau du ressort du glaive[73]. » Les individus, à la limite de ce que leur autorise leur raison, se soumettent au pouvoir du souverain. Ce dernier obtient ainsi une autorité quasi absolue sur ses sujets.

Le souverain chez Hobbes n'est pas seulement unique et absolu, il est également indivisible. Il s'oppose fermement à la constitution mixte ou à ce qu'il nomme, par ironie, la « mixarchie[74] ». Les arguments de Hobbes sont prévisibles : en permettant la présence de plusieurs représentants, la constitution mixte compromet la possibilité d'une république. « [L]a vérité est bien qu'on n'a pas là une République indépendante et unique, mais trois factions indépendantes, et pas davantage une personne représentative unique : mais trois[75]. » Le propos est sans ambiguïté : « si

71 *Ibid.*, XVI, 14, p. 166.

72 *Ibid.*, XVIII, 4.

73 *Ibid.*, XVII, 4, p. 181.

74 Thomas Hobbes, *Béhémoth ou le Long Parlement*, traduit de l'anglais par L. Borot, *Œuvres de Hobbes*, tome IX, Paris, J. Vrin, 1990, Dialogue III, p. 157.

75 T. Hobbes, *Léviathan*, XXIX, 16, p. 352. Voir également : T. Hobbes, *Éléments du droit*..., partie II, chap. i, 15, p. 156.

le roi est investi de la personnalité du peuple, si l'assemblée commune est elle aussi investie de la personnalité du peuple, et si en outre une deuxième assemblée est investie de la personnalité du peuple, on n'a pas une personne unique, un souverain unique, mais trois personnes et trois souverains[76]. »

Cette critique de la constitution mixte considérée dans son ensemble repose sur trois thèses distinctes. Premièrement, la thèse de la personnification selon laquelle l'existence d'un État ou d'une république nécessite que le peuple forme une seule personne. Deuxièmement, la thèse du consentement, selon laquelle la personnification implique que les membres de l'État conviennent mutuellement par contrat de la désignation de leur représentant, qu'il s'agisse d'un individu ou d'un groupe. Troisièmement, et la plus importante, la thèse de la majorité selon laquelle le seul représentant qu'un peuple peut avoir en dehors d'un monarque est une assemblée, aristocratique ou démocratique, qui résout ses différends par un vote à la majorité. Considérant ces trois thèses, la possibilité qu'un État ou une république puisse agir sous une constitution mixte est quasi inexistante.

Je suis d'avis que si nous pouvons acquiescer aux thèses de la personnification et du consentement, nous devons rejeter celle de la majorité. Les peuples qui ne sont pas sous l'autorité d'un monarque peuvent agir selon plusieurs modes différents d'organisation. Ils ne sont pas limités au vote à la majorité pris dans une assemblée. De plus, avec une certaine pointe d'ironie, j'ai soutenu ailleurs que sous les conditions établies par Hobbes, ces peuples ne pourraient pas se gouverner de manière satisfaisante, car un tel arrangement souffrirait d'un manque de cohérence dans les différents jugements et décisions du groupe[77]. Mais mon objectif n'est pas de démontrer les faiblesses des arguments de Hobbes, mais la façon dont les thèses qu'il avance, inspirées de celles de Bodin, ont pu influencer les conceptions de Rousseau et de Kant.

4. La constitution selon Rousseau et Kant

4.1. Rousseau

Rousseau, dans la lignée de Bodin et de Hobbes, fait de la puissance législative la puissance souveraine de préférence à celle exécutive ou judiciaire, l'idée étant que le travail de toute autre entité de l'État à

[76] T. Hobbes, *Léviathan*, XXIX, 16, p. 352.

[77] P. Pettit, *Made with Words…*, chapitre 5, appendice, p. 82-83 ; Christian List et Philip Pettit, *Group Agency: The Possibility, Design and Status of Corporate Agents*, Oxford, Oxford University Press, 2011.

l'exception de la puissance législative consiste en « une application de la loi » et non en une élaboration de celle-ci[78]. De plus, en reprenant la distinction introduite par Bodin, il fait une distinction entre la souveraineté et l'administration, de sorte que le peuple peut être le souverain sans assumer par lui-même l'administration ou le gouvernement[79]. Il appelle démocratie un État dans lequel le peuple est à la fois législateur et gouvernant, mais, comme je le précise ci-dessous, il rejette un tel système homogène lui préférant une république dans laquelle le peuple est souverain et l'administration déléguée à des magistrats désignés. Rousseau nomme ce système un gouvernement mixte, du fait qu'il repose sur une distinction entre le souverain et le gouvernement, mais cette idée demeure très éloignée de la tradition italo-atlantique de la constitution mixte, car, contrairement à cette dernière, le gouvernement mixte chez Rousseau est tout à fait compatible avec l'indivisibilité de la souveraineté.

Rousseau se joint ainsi à Bodin et Hobbes pour plaider en faveur d'une souveraineté unique, absolue et indivisible. Il se répand en invectives contre les défenseurs de la constitution mixte qui, n'arrivant pas à voir la nécessité d'une seule volonté à la source de la loi, se représentent la loi comme étant le travail de plusieurs corps indépendants. Bien qu'il ne le nomme pas, Rousseau rejetait sans aucune doute le modèle anglais – tel qu'il est décrit dans *De l'Esprit des lois* de Montesquieu – dans lequel la loi est la création du travail combiné du roi, des Lords et des membres de la Chambre des communes[80]. On peut supposer également qu'il s'opposait aux interprétations contemporaines du système romain selon lesquelles une loi pouvait être créée soit par les comices tributes soit par les comices centuriates. Avec Bodin, il rejetait l'idée selon laquelle Rome était dotée d'une constitution mixte et il insistait sur le fait, du moins lorsqu'il vivait en conformité avec ses idéaux républicains, que « le peuple romain était véritablement Souverain de droit et de fait[81] ». Il avait peut-être à l'esprit ces deux modèles de système mixte lorsqu'il s'éleva contre ceux qui divisaient la souveraineté entre différents corps fragmentaires « tantôt ils confondent toutes ces parties et tantôt ils les

78 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chap. ii, p. 370.

79 *Ibid.*, livre III, chap. i.

80 Charles de Montesquieu, *De l'esprit des lois*, dans *Œuvres complètes*, tome 2, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1951.

81 *Ibid.*, livre IV, chap. iv, p. 449. Il est important de noter la différence entre la description de Machiavel au sujet de Rome, selon laquelle le rapport conflictuel entre le riche et le pauvre occupe une place centrale, et la description qu'en fait Rousseau, selon laquelle :« dans les temps mêmes les plus orageux les plébiscites du peuple, quand le Sénat ne s'en mêlait pas, passaient toujours tranquillement et à la grande pluralité des suffrages : les Citoyens n'ayant qu'un intérêt, le peuple n'avait qu'une volonté (*ibid.*, livre IV, chap. ii, p. 339).

séparent[82] ». Les Anglais les confondaient et les Romains, selon la lecture que nous en avons aujourd'hui, les séparaient.

Affirmant que la souveraineté est indivisible, Rousseau déploie tous ses talents rhétoriques contre ses adversaires :

> [I]ls font du Souverain un être fantastique et formé de pièces rapportées ; c'est comme s'ils composaient l'homme de plusieurs corps dont l'un aurait des yeux ; l'autre des bras, l'autre des pieds, et rien de plus. Les charlatans du Japon dépècent, dit-on, un enfant aux yeux des spectateurs, puis jetant en l'air tous ses membres l'un après l'autre, ils font retomber l'enfant vivant et tout rassemblé. Tels sont à peu près les tours de gobelets de nos politiques ; après avoir démembré le corps social par un prestige digne de la foire, ils rassemblent les pièces on ne sait comment[83].

Il est tout à fait clair que Rousseau suit les traces de Bodin et de Hobbes dans sa critique de la constitution mixte, tout particulièrement au sujet des trois arguments soulevés dans la critique de Hobbes, soit la personnification, le consentement et la thèse de la majorité.

Au sujet du consentement, Rousseau est d'avis que l'existence d'un État – à différencier de la soumission à un despote[84] – présuppose l'association ou la personnification : « cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son *moi* commun, sa vie et sa volonté[85]. » De plus, comme chez Hobbes, cette association requiert le consentement de tous : « Il n'y a qu'une seule loi qui par sa nature exige un consentement unanime. C'est le pacte social : car l'association civile est l'acte du monde le plus volontaire[86]. » Et, enfin, si son représentant n'est pas un prince unique, c'est alors par l'intermédiaire d'un vote à la majorité qu'un groupe prend ses décisions : « Hors de ce contrat primitif, la voix du plus grand nombre oblige toujours tous les autres ; c'est une suite du contrat même[87]. »

La rupture avec Hobbes, et conséquemment avec Bodin, repose sur l'argument de Rousseau voulant que le vote à la majorité n'est pas qu'un moyen parmi d'autre par lequel un peuple fait les lois, mais le seul moyen légitime. Le seul souverain qui peut naître de l'assemblée du peuple n'est nul autre que le peuple souverain. Avant la publication du *Léviathan* en 1651, Hobbes était d'avis que lorsqu'un État se forme par un accord explicite ou par acte institutionnel, un première phase

[82] *Ibid.*, livre II, chap. ii, p. 369.
[83] *Ibid.*, livre II, chap. ii, p. 369-370.
[84] *Ibid.*, livre I, chap. v.
[85] *Ibid.*, livre I, chap. vi, p. 361.
[86] *Ibid.*, livre IV, chap. ii, p. 440.
[87] *Ibid.*, livre IV, chap. ii, p. 449.

voit naître une démocratie, mais, lors de la seconde phase, deux options s'offrent : soit la démocratie est confirmée et l'assemblée du peuple conserve la souveraineté, soit le peuple souverain par un vote à la majorité cède sa souveraineté et se soumet à l'autorité d'un monarque ou d'une aristocratie[88]. Mais comme il n'existait pas de traduction du *Léviathan* en son temps, Rousseau n'en avait probablement pas pris connaissance, et ses arguments en faveur d'une souveraineté populaire et majoritaire s'appuyaient selon toute vraisemblance sur les écrits antérieurs de Hobbes.

Alors que Hobbes envisageait la possibilité que le peuple souverain transfère la souveraineté à un monarque ou à une assemblée aristocratique, Rousseau insistait – en s'opposant non pas à Hobbes mais à Grotius sur ce point – sur la nature inaliénable de la souveraineté[89]. Qu'elle soit particulière ou générale, « il est absurde que la volonté se donne des chaines pour l'avenir », qu'elle se lie à ce que « voudra demain » la volonté d'un autre, car cela consisterait à renier sa propre nature[90]. Ce postulat constitue le principal argument de Rousseau à l'encontre de Hobbes. « Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple[91]. » Un individu qui se soumettrait ainsi à un autre individu ne pourrait pas être considéré comme sain d'esprit. « Dire qu'un homme se donne gratuitement, c'est dire une chose absurde et inconcevable ; un tel acte est illégitime et nul, par cela que celui qui le fait n'est pas dans son bon sens. Dire la même chose de tout un peuple, c'est supposer un peuple de fous : la folie ne fait pas droit[92]. » On peut néanmoins apercevoir dans ses rapprochements avec Bodin et Hobbes, que même si Rousseau préserve l'idéal républicain de la liberté comme non-domination, il renie entièrement la tradition antérieure de cette idée lorsqu'il fait sienne l'idée de souveraineté populaire. Dans la république idéale de Rousseau – ce que Bodin et Hobbes nommaient une démocratie –, les individus sont confrontés à la seule puissance de la « personne publique », qui « prenait autrefois le nom de *Cité*, et prend maintenant celui de *République* ou de *corps politique*[93] ». Bien que Rousseau selon sa conception de la liberté envisage un idéal sous lequel les individus sont indépendants les uns les autres en tant que personne privées, il considère néanmoins que cette indépendance mutuelle n'est réalisable qu'au prix d'une forme de soumission à la personne publique – spécifiquement à la volonté générale ou morale de la personne publique –, ce qui rompt totalement avec la

88 T. Hobbes, *Éléments du droit…*, partie II, chap. ii et *Du citoyen…*, chap. vii.

89 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre IV, chap. v.

90 *Ibid.*, livre II, chap. i, p. 368-369.

91 *Ibid.*, livre II, chap. i, p. 369 ; voir également : livre I, chap. vii.

92 *Ibid.*, livre I, chap. iv, p. 356.

93 *Ibid.*, livre I, chap. vi, p. 361-362.

tradition italo-atlantique. Que « chaque Citoyen soit dans une parfaite indépendance de tous les autres » n'est possible, écrit-il, que dans la mesure où chacun est « dans une excessive dépendance de la Cité[94] ». La nouveauté qu'introduit Rousseau, avec une dose d'extravagance, est que « chacun se donnant à tous ne se donne à personne[95] ».

Il serait injuste à l'égard de Rousseau de suggérer qu'il rompt avec Bodin et Hobbes pour la seule raison que, pour lui, seul un régime dans lequel c'est le peuple assemblé qui fait la loi peut être considéré comme légitime. Car il réintroduit dans sa notion de légitimité un élément de la conception antérieure de la constitution mixte : le principe du règne de la loi qui doit gouverner le travail de l'assemblée, puisqu'il correspond à « un empire du droit et non à un empire des hommes[96] » tel que le formulait James Harrington au XVIIe siècle. L'assemblée qui élabore les lois ne délibère ainsi que pour le bien des citoyens en tant que citoyens et, demeurant impartiale, elle se montre imperturbable au sujet des effets qu'auront ses décisions sur les individus ou les groupes considérés séparément : « la loi considère les sujets en corps et les actions comme abstraites, jamais un homme comme individu ni une action particulière[97]. »

Selon Rousseau, si le peuple doit agir de manière conforme à ce qu'il est en tant que peuple – c'est-à-dire un corps dans lequel tous les citoyens ont un statut égal –, alors tous les citoyens doivent penser en tant que citoyens impartiaux et se concentrer sur l'intérêt commun. Ils ne doivent pas voter selon leurs intérêts personnels ou ceux de leurs factions, mais selon les principes impersonnels qu'« [*i*]*l est avantageux à l'État* […] *que tel ou tel avis passe*[98] ». Le vote à la majorité ne peut refléter correctement la volonté générale que si ces conditions sont remplies : « ce qui généralise la volonté est moins le nombre des voix, que l'intérêt commun qui les unit[99]. » Ainsi : « [p]lus le concert règne dans les assemblées, c'est-à-dire plus les avis approchent de l'unanimité, plus aussi la volonté générale est dominante ; mais les longs débats, les dissensions, le tumulte, annoncent l'ascendant des intérêts particuliers et le déclin de l'État[100]. » C'est également pour cette raison que Rousseau rejette l'idée selon laquelle le peuple puisse à la fois incarner les pouvoirs législatif et exécutif, dans ce qu'il considère comme étant le trait d'une démocratie. Selon Rousseau, une telle concentration de pouvoirs est contraire à l'idée

94 *Ibid*., livre II, chap. xii, p. 394.
95 *Ibid*., livre I, chap. vi, p. 361.
96 James Harrington, *Oceana*, Paris, Belin, 1995, p. 230.
97 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre II, chap. vi, p. 379.
98 *Ibid*., livre IV, chap. i, p. 438.
99 *Ibid*., livre II, chap. iv, p. 374.
100 *Ibid*., Livre IV, chap. ii, p. 439.

du gouvernement mixte telle qu'il la conçoit. Elle pourrait entrainer la corruption des membres de l'assemblée si leur attention se détournait vers les conséquences pour leurs intérêts particuliers des lois qu'ils adoptent, ce qui trahirait l'impartialité du règne de la loi[101].

4.2. Kant

Kant donne un rôle plus important que Rousseau aux pouvoirs exécutif et judiciaire : « [t]out État comporte *trois pouvoirs*, à savoir la volonté universellement unifiée résidant en trois personnes (*trias politica*) : *le pouvoir souverain* (souveraineté) en la personne du législateur, le *pouvoir exécutif* en la personne du gouvernement (suivant la loi) et le *pouvoir judiciaire* (adjugeant à chacun le sien selon la loi) en la personne du juge[102]. » Mais ce n'est pas en raison d'un attachement particulier pour « ce qu'on nomme les constitutions politiques mixtes[103] ». Il considère le pouvoir exécutif – et conséquemment le pouvoir judiciaire – comme « l'organe du souverain[104] » : l'entité qui donne au législateur une présence dans la vie des gens grâce à l'élaboration et l'application de la loi. Dans la description qu'en donne Kant, c'est comme si le législateur était un pouvoir silencieux qui demeure en arrière-plan – une force semblable à la gravité –, et qui s'incarne et devient visible uniquement par l'intermédiaire de ses organes exécutif et judiciaire. Il en sera question plus loin[105].

Kant est plutôt explicite au sujet de la primauté du pouvoir législatif sur les autres pouvoirs, notamment sur le pouvoir exécutif : « le *régent* […] est soumis à la loi et c'est par elle, par conséquent par un *autre*, le souverain, qu'il est obligé[106]. » Kant affirme toutefois que le souverain ne peut punir la personne – individu ou corps collectif – qui gouverne l'État tant que celui-ci demeure en fonction, car le pouvoir exécutif est l'unique détenteur du pouvoir de contraindre. Mais ce n'est guère une restriction à la primauté du pouvoir législatif vis-à-vis du pouvoir exécutif, car « [l]e souverain peut lui ôter son pouvoir, le déposer ou réformer son administration[107] ». C'est pour ces raisons que Kant fait l'éloge de Frédéric

[101] *Ibid.*, livre III, chap. xvii.

[102] E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 313, p. 578.

[103] *Ibid.*, VI, 339, note, p. 611.

[104] *Ibid.*, VI, 319, p. 585.

[105] Cette relation complexe entre le pouvoir législatif et les pouvoirs judiciaire et exécutif explique peut-être la grande variété de termes utilisés par Kant pour nommer les autorités de l'État. Dans les passages où le chef de l'État et le régent peuvent être considérés soit comme la personne physique en autorité soit comme essentiellement la voix de la loi souveraine, le contexte peut également conduire soit à se référer à l'autorité législative soit à l'autorité exécutive.

[106] E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 317, p. 583.

[107] *Idem*.

II de Prusse qui acceptait de se subordonner à la loi ou « l'insinuait du moins en disant : qu'il était le premier serviteur de l'État[108] ».

Les rapprochements entre Kant et Rousseau au sujet de la primauté du pouvoir législatif sont clairement perceptibles. Cela est renforcé par le fait que bien que considérant le souverain comme le pouvoir suprême et indivisible de l'État, Kant est d'accord avec l'idée de Rousseau selon laquelle la personne du souverain et celle du gouvernement doivent être des personnes distinctes[109]. Malgré cette entente commune, il demeure néanmoins une divergence majeure.

Selon ma compréhension du point de vue de Rousseau, la volonté générale comporte une dimension contradictoire. D'un côté, elle est une volonté singulière formée à la majorité par le seul représentant légitime que reconnaît Rousseau : le peuple réuni en assemblée. De l'autre côté, elle est une volonté impartiale formée par les citoyens qui mettent de côté leurs intérêts personnels et qui prennent les décisions à la lumière du bien commun. Lorsque Rousseau fait référence à la volonté générale du peuple, il est parfois question de sa volonté effective sans considération pour sa partialité ou son impartialité, et parfois question de la volonté telle qu'elle doit être sous les conditions de l'impartialité. Kant, bien que cela demeure implicite, a perçu cette ambiguïté chez Rousseau, ce qui lui a permis d'offrir une version révisée du point de vue rousseauiste qui assure l'indivisibilité du législateur souverain.

Kant se range du côté de Rousseau lorsqu'il précise que la volonté qui est source de la loi doit être la volonté du peuple comprise comme une personne unifiée, et non la volonté d'un individu ou d'un groupe d'individus quelconque : c'est la volonté du peuple « en tant que communauté » et non leur volonté en tant que « faction[110] ». Mais en partant de cette prémisse, Kant se rattache davantage à Hobbes plutôt qu'à Rousseau en faisant valoir que chaque fois qu'un État existe, même si c'est de manière imparfaite – au sens de Kant ou de Rousseau sur ce point – la volonté du législateur souverain – ou la volonté du dirigeant ou du chef de l'État en tant qu'« organe du souverain[111] » – représente la volonté de la personne du peuple. Ainsi le peuple, considéré du point de vue des individus qui le composent, « ne peut ni ne doit juger autrement que ne le veut le chef d'État du moment (*summus imperans*)[112] ».

108 Emmanuel Kant, *Projet de paix perpétuelle*, dans *Œuvres philosophiques*, tome III, Paris, Gallimard, La Pléïade, 1986, VIII, 352, p. 344.

109 *Ibid.*, VIII, 352, p. 343-344.

110 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 302, note, p. 285.

111 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 319, p. 585.

112 *Ibid.*, VI, 318, p. 584-585.

Kant, par cette sacralisation du *statu quo*, s'inscrit sur un terrain typiquement hobbesien. Selon lui, si le peuple en tant qu'ensemble d'individus distincts avait le droit de contester le souverain ou le gouvernement sur tout enjeu public – ou sur tout enjeu sur lequel la volonté du peuple est appelée à se prononcer – alors cet enjeu, comme nous l'avons vu ci-dessus, ne serait plus justiciable : il n'y aurait plus aucun juge entre les parties opposées, car il n'y aurait pas de représentation d'une volonté unique. Ou s'il y avait un quelconque juge entre les parties, cette personne ou cette entité ne pourrait pas compter en tant que souverain : le représentant de la personne du peuple. Ainsi, lorsqu'il considère le peuple sous l'angle des individus qui le composent, il soutient que « dans une constitution civile déjà existante, le peuple n'est plus en droit de conserver un jugement pour déterminer comment elle doit être administrée[113] ». Son argument est le suivant : « [s]i l'on pose en effet qu'il en conserve un, opposé en l'occurrence à celui du chef réel de l'État, qui doit trancher la question de savoir du côté de qui est le droit ? Aucun des deux ne peut le faire en tant qu'il serait juge dans sa propre affaire. Il faudrait donc un autre chef au-dessus du chef qui trancherait entre lui et le peuple ; ce qui est contradictoire[114]. »

Bien que Kant se range du côté de Rousseau lorsqu'il soutient que la loi doit reposer sur la volonté unifiée du peuple, il suit Hobbes lorsqu'il conçoit que le vote de l'assemblée n'est pas l'unique manière de former cette volonté, et qu'il y a plus d'une manière légitime de former celle-ci. Mais dans l'idéal – et contrairement à Hobbes sur ce point –, il maintient que la volonté unifiée doit reposer sur des bases populaires et non sur le jugement d'un chef unique. Aussi, il précise qu'alors que le règne du souverain idéal est « absolument juridique », les formes qui en sont éloignées ne jouissent que d'un « droit interne *provisoire* » : un droit qui appartient à ce souverain faute de mieux[115].

Mais que signifie pour Kant cet idéal de la souveraineté populaire ? Il ne croit pas possible – même dans sa conception limitée du droit à la citoyenneté[116] – que tous les citoyens participent à la législation. Dans un régime représentatif, précise-t-il : « on ne peut espérer parvenir qu'à une majorité de voix […] issue non pas immédiatement des votants (dans un grand peuple) mais seulement de délégués en tant que représentant du peuple[117]. » Ainsi, il affirme que « toute vraie république est et ne peut être

[113] E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 299-300, p. 282.

[114] *Ibid.*, VIII, 300, p. 282.

[115] E. Kant, *Métaphysiques des mœurs*, VI, 341, p. 613.

[116] *Ibid.*, VI, 314-315 ; voir également : E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 296.

[117] E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 296, p. 278.

rien d'autre qu'un *système représentatif* du peuple[118] ». Ce qui constitue une rupture avec l'idée de Rousseau selon laquelle le peuple doit se réunir selon un calendrier régulier pour faire les lois[119] : « [t]oute loi que le Peuple en personne n'a pas ratifiée est nulle[120]. » Mais la position de Kant est tout à fait dans la lignée de la tradition à laquelle sont redevables Bodin et Hobbes : le peuple souverain peut léguer le gouvernement à un individu ou à une élite, de même qu'il n'y a, en apparence du moins, aucune raison valable qui empêche ce gouvernement légitime de cumuler les fonctions législative, exécutive et judiciaire. Après tout, dans la république idéale de Kant, le peuple a toujours le pouvoir de démettre le gouvernement de ses fonctions et demeure, selon cet usage traditionnel, souverain.

Même si Kant, comme il fut préciser ci-dessus, est d'accord avec Rousseau pour affirmer que, dans toute société il ne doit y avoir qu'une seule volonté, souveraine et indivisible, à l'origine de la loi, cette volonté peut néanmoins pour lui être formée légitimement de plusieurs manières, monarchique, aristocratique ou populaire. De plus, si, chez Kant, comme chez Rousseau, la formation populaire de la volonté demeure l'idéal, le philosophe allemand retient un système représentatif de prise de décision plutôt que participatif.

Malgré ces différences sur la nature de la volonté collective qui peut légitimement faire la loi, Kant est résolument du côté de Rousseau lorsqu'il affirme que la volonté qui est appelée à façonner la loi devrait idéalement être impartiale. La volonté exprimée dans la loi doit être « la volonté unie de tout un peuple[121] ». C'est uniquement d'une telle volonté impartiale, écrit-il, que l'on peut espérer des lois qui rencontrent les exigences d'une liberté égale et universelle, celle qui accorde à chacun une liberté « susceptible de s'accorder avec la liberté de l'*autre* selon une loi universelle[122] ».

Mais comment expliquer que Kant soit d'une part si peu exigeant au sujet du corps effectif qui est appelé à représenter la volonté en charge de la loi et très exigeant au sujet de l'impartialité de la loi d'autre part ? À bien y penser, la raison est simple. Il pense, tout comme Hobbes, que peu importe la forme que prend la souveraineté ou le gouvernement, la volonté qui façonne la loi compte toujours comme la volonté unifiée du peuple. Il ignore ou rejette ainsi la distinction établie par Rousseau « entre soumettre une multitude, et régir une société » dans laquelle l'homme qui

118 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 34, p. 613 ; voir également : E. Kant, *Projet de paix perpétuelle*, VIII, 352.

119 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre III, chap. xiii et xiv.

120 *Ibid.*, livre III, chap. xv, p. 430.

121 E. Kant, *Sur le lieu commun*, VIII, 297, p. 279.

122 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 230, p. 478.

asservit « n'est toujours qu'un particulier » et ne réalise « ni bien public ni corps politique[123] ». Puisqu'il considère que la volonté législative compte toujours comme la volonté du peuple, l'accent normatif de Kant repose sur le contenu que la volonté assume, et non sur la manière dont elle est formée. Ce qui importe pour lui, c'est que la volonté législative ait un contenu impartial approprié à son statut.

Comment identifier ce contenu impartial ? Kant évoque l'idée de contrat social, sur lequel Rousseau ainsi que Hobbes se sont largement appuyés, mais il lui donne un rôle sensiblement différent. Alors que Hobbes et Rousseau conçoivent le contrat social, de manière implicite ou virtuelle, comme une nécessité pour la création d'un peuple unifié doté d'une volonté commune – c'est « l'acte par lequel un peuple est un peuple[124] » –, Kant le conçoit comme un dispositif théorique qui a pour but de nous diriger vers le contenu que la souveraineté effective devrait assumer si elle était véritablement impartiale. Le contrat originel est « une *simple idée* de la raison », et non quelque chose qui doit être « présupposé comme *fait*[125] ». Son rôle est d'instruire le législateur souverain sur le contenu que la loi devrait contenir. Il contraint « toute personne qui légifère à produire ses lois de telle façon qu'elles puissent être nées de la volonté unie de tout un peuple[126] ». L'esprit du contrat originel « contient l'obligation pour le pouvoir constituant, d'adapter à cette Idée le *mode de gouvernement* et de le transformer ainsi[127] ». Ce qu'il procure, alors, n'est pas un modèle de ce que devraient être la source originelle de la loi, mais « la pierre de touche de la conformité au droit de toute loi publique[128] » ; « en tant que principe de la raison permettant de juger en général de toute constitution juridique publique[129] ».

Cette refonte des idées de Rousseau a pour résultat que tout régime effectif devrait rechercher la forme républicaine idéale qui aurait pu être celle retenue dans le contrat originaire : « peu à peu et continûment si cela ne peut se faire d'un coup, jusqu'à ce qu'il s'accorde *quant à ses effets* avec la seule constitution qui soit conforme au droit, à savoir celle d'une pure république[130]. » Un tel régime « amélioré » ne peut prétendre devenir une république idéale, mais il devrait considérer cette dernière comme un idéal régulateur vers lequel il faut tendre, en recherchant

123 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre V, chap. 1, p. 359.

124 *Idem*.

125 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 297, p. 279.

126 *Idem*.

127 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 340, p. 613.

128 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 297, p. 279.

129 *Ibid.*, VIII, 302, p. 286.

130 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 340, p. 613.

le même effet – le même type de loi – que celui que produirait une république.

Quelle serait la forme institutionnelle d'une république kantienne idéale ? Selon Kant, cela devrait prendre la forme d'institutions qui favorisent la formation d'une volonté souveraine impartiale et qui accordent une égale liberté à tous les citoyens : « cette indépendance qui fait qu'on n'est pas obligé par les autres à plus que ce à quoi on peut les obliger également en retour[131]. » Kant pose, en particulier, deux conditions institutionnelles auxquelles doit répondre une république. Premièrement, elle doit être un régime populaire qui pour être réalisable prend la forme représentative[132] ; il doit être un régime dirigé « à travers l'union de tous les citoyens, soin de ses droits, par la médiation de leurs délégués (députés)[133] », dans le but d'éloigner toute possibilité de despotisme qui peut se produire lorsque l'administration agit également à titre de souverain. L'administration, qui inévitablement recherche la réalisation de ses propres objectifs politiques, peut, dans un tel cas, élaborer les lois prétendument impartiales sans fermer l'œil sur ses propres objectifs particuliers.

Tout comme chez Rousseau, l'idéal d'une constitution mixte s'effrite dans la théorie politique de Kant. Le peuple souverain qui gouverne sur les hommes dans la république idéale, et même le souverain qui gouverne le peuple dans les régimes imparfaits, détient par son pouvoir effectif l'autorité incontestable de parler au nom du peuple et de dicter ce que la constitution devrait être. Et ce souverain est clairement destiné à ne parler que d'une seule voix sans aucunement devoir rendre des comptes à une quelconque autorité rivale, contrairement au principe de l'équilibre des pouvoirs de la constitution mixte.

Bien qu'il accorde une grande priorité au souverain, Kant parle aussi régulièrement du régent ou du chef de l'État – « l'organe du souverain[134] » – que du pouvoir souverain lui-même. Cela s'explique par sa tendance à penser l'organisation du pouvoir, du moins dans la république idéale, en termes abstraits comme « celle où ce ne sont pas les hommes mais les lois qui ont le pouvoir[135] ». Il est d'avis que la législature soumise aux contraintes de l'impartialité de la primauté du droit – et à celles d'accorder une égale liberté à chacun – va inéluctablement produire des lois qui soient telles que nous les imaginions issues d'un souverain impersonnel. De là, il affirme, du moins en ce qui concerne une république idéale, que « le *souverain* qui […] établit [les lois] est pour ainsi dire invisible ; il est la

131 *Ibid.*, VI, 237, p. 487.
132 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 296.
133 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 341, p. 613.
134 *Ibid.*, VI, 319, p. 585.
135 *Ibid.*, VI, 355, p. 629-630.

loi elle-même personnifiée et non pas son agent[136] » – « la *loi* commande par elle-même et ne dépend d'aucune personne particulière[137] ».

5. La citoyenneté selon Rousseau et Kant

5.1. Rousseau

L'allégeance de Rousseau à la tradition de Bodin et de Hobbes ne l'a pas seulement conduit à rompre avec l'idéal de la constitution mixte. Elle le conduit à concevoir la citoyenneté d'une manière originale, éloignée la tradition républicaine. Selon les vues de Bodin et de Hobbes exposées ci-dessus, et reprises par Rousseau et Kant, l'indivisibilité du souverain exclut la possibilité d'une constitution mixte. Mais comme je le poserai maintenant, le pouvoir absolu dont bénéficie le souverain exclut la contestation citoyenne.

Rousseau adopte clairement un argument de type hobbesien dans sa défense du pouvoir absolu du souverain. Selon un argument que j'ai attribué ci-dessus à Kant, c'est l'absence de justiciabilité – ou d'une autorité juridique au-dessus de la volonté souveraine – qui justifie le refus d'accorder aux citoyens un droit de contester les décisions du souverain. « Car s'il restait quelques droits aux particuliers », précise Rousseau, « […] il n'y aurait aucun supérieur commun qui pu prononcer entre eux et le public[138] ». Il ne doit y avoir qu'un seul et ultime interprète de ce que dit la loi, si nous permettions aux individus particuliers de contester les décisions du législateur, nous serions alors dans l'obligation d'établir un nouveau pouvoir pour juger de leurs désaccords. Devant cette impasse, l'argument d'un droit de contestation s'effrite ; la législature doit être au-dessus de ses sujets de manière absolue et incontestable. Une fois que l'assemblée législative s'est prononcée, il revient aux individus de se plier à la décision, et non de la contester[139].

Selon la représentation que se fait Rousseau des membres de l'État : « ils prennent collectivement le nom de *peuple*, et s'appellent en particulier *Citoyens* comme participants à l'autorité souveraine, et *Sujets* comme soumis aux lois de l'État[140]. » Le changement fondamental introduit par Rousseau repose dans le rôle de participant – et non de contestataire

---

136 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 294, note, p. 275.

137 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 341, p. 613.

138 J.-J. Rousseau, *Du contrat social*, livre I, chap. vi, p. 361.

139 « Comment un homme peut être libre, et forcé de se conformer à des volontés qui ne sont pas les siennes », demande Rousseau. « La question est mal posée », répond-il. « Le Citoyen consent à toutes les lois, même à celles qu'on passe malgré lui, et même à celles qui le punissent quand il ose en violer quelqu'une » (*ibid.*, livre IV, chap. ii, p. 440).

140 *Ibid.*, livre I, chap. vi, p. 362.

(contestor) – associé aux citoyens. Ces derniers n'ont plus alors le rôle de surveiller les actions du gouvernement en demeurant attentifs à toute mauvaise action et prêts à défier et contester les autorités législatives, exécutives et judiciaires. Les citoyens de Rousseau sont des législateurs et non des vérificateurs, ils produisent les lois mais ne les contestent pas. Ils interviennent dans l'élaboration des décisions publiques, mais non dans l'examen de la qualité de ces décisions.

Bien qu'il puisse paraître incohérent que l'on réfute aux citoyens particuliers le droit de contester les décisions que ces mêmes citoyens réunis en assemblée adoptent, cela a un certain sens selon l'idée centrale à Rousseau voulant qu'aucune loi émanant de la volonté générale et impartiale « ne peut être injuste, puisque nul n'est injuste envers lui-même[141] ». Selon cette idée, le peuple souverain, formant une volonté générale ou un gouvernement issu de la participation de chaque citoyen, ne peut agir injustement envers aucun de ses membres, bien qu'il peut faire des erreurs et devoir requérir les conseils d'un « grand Législateur[142] ».

Cela tranche nettement avec la pensée républicaine antérieure, mais constitue un écho fidèle de Hobbes : « par cette institution d'une République, chaque particulier est l'auteur de tout ce que fait le souverain ; en conséquence, celui qui se plaint d'un tort commis par le souverain se plaint de ce dont il est lui-même l'auteur : il ne doit donc accuser de tort commis nul autre que lui-même – non, pas même lui-même, car il est impossible de commettre un tort à l'égard de soi-même[143]. »

5.2. Kant

Kant suit une ligne similaire à celle de Rousseau en ce qu'il définit le rôle des citoyens de la république idéale comme celui de participants au processus législatif et, sur cette base, il leur refuse le droit individuel à la

141 *Ibid.*, livre II, chap. vi, p. 370.

142 *Ibid.*, livre II, chap. vii, p. 381.

143 T. Hobbes, *Léviathan*, chap. XVIII, 6, p. 183. Tout comme Rousseau admet que le peuple peut commettre des erreurs – et qu'il peut devoir requérir les conseils d'un législateur –, Hobbes concède que le souverain peut contrevenir aux lois de la nature dans ses rapports avec ses sujets. Des lois, soutient-il, qui ont pour but « la conservation et la défense des hommes » (*ibid.*, XV, 41, p. 160). Mais il nuance en précisant que s'« [i]l est vrai que les détenteurs du pouvoir souverain peuvent commettre l'iniquité ; […] il n'en est pas de même de l'injustice, du tort, pris au sens propre de ces mots » (*ibid.*, XVIII, 6, p. 183). Comme on peut le voir, Rousseau et Hobbes – auxquels s'ajoute Kant sur ce point – partagent l'idée selon laquelle personne ne peut causer du tort à soi-même. Il y a toutefois une autre idée partagée par ces auteurs, toute aussi importante que la première, qui vient appuyer leur vue au sujet de la justice du souverain, celle selon laquelle seul le souverain peut définir ce qui est juste et injuste au sens propre. Il s'agirait d'une autre raison, indépendante de la première, qui explique pourquoi le souverain ne peut ni faire le mal ni commettre d'injustice envers ses sujets.

contestation. Selon la république idéale de Kant, les citoyens ont un statut de « co-législateur[144] » en vertu de leur « droit de vote[145] » pour des délégués législatifs. De là, il leur dénie tout droit de contester individuellement ce que le corps législatif émet comme loi ou tout ce que le corps exécutif – le gouvernement ou le chef de l'État – fait en promulguant ou en appliquant la loi : « toute opposition au pouvoir législatif suprême, toute révolte visant à rendre active l'insatisfaction des sujets, tout soulèvement éclatant en rébellion constituent le crime le plus important et le plus répréhensible dans la communauté, parce que cela détruit ses fondements[146]. »

Pour quelle raison le fait de reconnaître une telle résistance – comme la conçoit Kant, « en paroles ou en actes[147] » – saperait les fondations de la communauté. L'argument, comme chez Rousseau, consiste à affirmer que le souverain doit être doté d'un pouvoir absolu dans l'élaboration de la loi et que le régent ou le chef de l'État – l'organe du souverain – doit également avoir un pouvoir absolu dans l'application de la loi. S'il y avait un grief des citoyens contre le chef de l'État, qui devrait trancher la question ? demande-t-il. « Celui qui se trouve en possession de l'administration suprême de la justice publique peut le faire, et c'est justement le chef de l'État ; et personne dans la communauté, n'est donc en droit de lui contester cette possession[148]. »

Kant précise davantage sa pensée lorsqu'il affirme, par ailleurs, que la constitution se nierait elle-même si elle donnait au peuple le droit de résister au souverain ou aux agents du souverain. « En effet, pour que le peuple soit habilité à résister, il faudrait que l'on dispose d'une loi publique qui permette cette résistance du peuple, c'est-à-dire que la législation suprême renferme un article […] assimilant, d'un seul et même jugement, le peuple qui est sujet au souverain de celui auquel il est soumis – ce qui est contradictoire. Et cette contradiction saute aux yeux dès qu'on pose la question : qui donc sera juge dans ce conflit entre le peuple et le souverain[149] ? »

Dans les contextes français et anglais avec lesquels, respectivement, Bodin et Hobbes étaient familiers, il n'est pas surprenant de voir ces derniers rejeter toute forme d'arrangement qui aurait eu pour effet de faire du peuple un sujet d'un côté et un souverain de l'autre. Il est toutefois plus surprenant de voir Kant suivre cette voie alors qu'il devait être conscient des succès de la constitution mixte appliquée dans la Grande-Bretagne de son temps. Il a commenté la « constitution restreinte », dont il prend l'exemple

[144] E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 294, p. 276.

[145] *Ibid.*, VIII, 295, p. 276.

[146] *Ibid.*, VIII, 299, p. 282.

[147] *Ibid.*, VIII, 302, p. 286.

[148] *Ibid.*, VIII, 300, p. 283.

[149] E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 320, p. 587.

dans la constitution anglaise, mais considère qu'elle permet au peuple « à travers ses représentants (au parlement) » – et, selon ses vues le parlement est le souverain présumé – « à ne pas toujours consentir à ces mesures dont le gouvernement prétend qu'elles sont nécessaires à l'administration de l'État[150] ». Mais il affirme par ailleurs qu'une « constitution politique prétendument modérée, en tant que constituant le droit interne de l'État [est] une chimère » et qu'« [i]l n'y a donc contre le souverain législateur de l'État aucune résistance légale du peuple[151] ».

La position adoptée par Kant peut s'expliquer par son adhésion à la conception hobbesienne voulant que la loi ne puisse causer aucun tort au peuple dans la mesure où elle est l'expression de la volonté de ce même peuple.

> Mais une loi publique, qui détermine pour tous ce qui doit leur être juridiquement permis ou défendu, est l'acte d'une volonté publique dont toute loi est issue et qui donc ne doit elle-même pouvoir commettre d'injustice envers personne. Mais pour cela il n'y a pas d'autre volonté possible que celle du peuple tout entier (étant donné que tous décident au sujet de tous et par conséquent chacun à son propre sujet) : car il n'y a qu'envers soi-même que personne ne peut commettre d'injustice[152].

Puisque le peuple et le législateur souverain sont identiques, du moins quand ce dernier est idéalement conçu, il n'y a donc aucune possibilité pour le peuple de causer du tort à ses membres. Ces membres ne doivent donc pas craindre d'être lésés par le souverain ; si le souverain représente la volonté unie du peuple, il ne peut leur causer du tort.

Mais cette argumentation de Kant n'est pas plus convaincante que celles proposées par Hobbes et par Rousseau. D'un point de vue axiomatique, voir analytique, il peut paraître évident qu'une volonté impartiale ne peut faire de tort à un individu, au sens où causer du tort signifie ne pas traiter un individu de manière impartiale. Mais l'affirmation selon laquelle les membres du peuple ne peuvent pas individuellement se faire du tort à eux-mêmes semble difficilement défendable d'un point de vue axiomatique. L'idée selon laquelle le peuple considéré comme une entité – c'est-à-dire dans le cadre du processus de décisions collectives – ne peut causer du tort au peuple considéré individuellement n'apparaît aucunement défendable d'un tel point de vue. Bien que peu convaincant, l'argumentation peut néanmoins expliquer pourquoi Kant comme Rousseau semblent si peu se soucier de l'absence d'un droit de contestation citoyenne, alors qu'il était pourtant l'un des jalons de la tradition italo-atlantique.

---

150 *Ibid.*, VI, 322. p. 589.

151 *Ibid.*, VI, 320, p. 586.

152 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 294, p. 276.

Selon les vues de Kant au sujet du rôle des citoyens dans une république idéale, il n'est pas de leur devoir de défier ou de contester ce que le souverain ou le gouvernement décide ni de résister à leurs lois, « en paroles ou en actes[153] ». Mais pour rendre justice à Kant, il faut préciser qu'il ne limite par le rôle des citoyens à celui de simples électeurs des représentants législatifs. Kant précise à au moins un endroit dans ses écrits qu'« il faut que le citoyen ait la possibilité, et ce encouragé par le souverain lui-même, de faire connaître publiquement son avis sur ce qui, parmi les dispositions prises par le souverain, lui semble constituer une injustice envers la communauté » sur la base que le chef de l'État peut « se tromper ou être ignorant de quelque chose[154] ». Cette « *liberté d'écrire* […] constitue l'unique palladium des droits du peuple ». Cet exercice ne doit toutefois pas être perçu comme un défi à l'autorité, car il ne vise pas à « faire naître des troubles dans l'État », mais à offrir des conseils à la manière d'un sujet loyal : des conseils guidés par le « respect » et « l'amour de la constitution[155] ».

Cette étude sur la manière dont les citoyens d'une république kantienne sont censés se rapporter à l'État – le souverain et le gouvernement –, tout comme l'étude de Rousseau, démontre clairement que les citoyens dans la république franco-allemande n'ont pas les mêmes droits de contestation que leurs homologues de la république italo-atlantique. Il faut toutefois préciser que Kant, en toute cohérence avec sa vision des constitutions en général, va bien au-delà du refus de reconnaître les droits de contestation aux citoyens d'une république bien ordonnée. Il pense également que les sujets d'un régime oppressif sont également privés de tels droits. En particulier, ils n'ont pas, en tant qu'individus, le droit de défier ni de renverser les autorités au pouvoir. Plus prudent, Rousseau ignore pour sa part la question de savoir comment ces sujets devraient se comporter. Kant est suffisamment audacieux pour soulever la question, mais suffisamment prudent pour suivre une voix qui a pu lui permettre de s'attirer les bonnes grâces des autorités prussiennes de son temps.

Il a été établi ci-dessus que, selon Kant, « toute opposition au pouvoir législatif suprême » dans une république idéale est « le crime le plus important et le plus répréhensible dans la communauté[156] ». Et j'ai souligné qu'il en est ainsi parce que cela prétendument saperait « les fondements » de la communauté[157] et remettrait en question le pouvoir absolu et unique seul en mesure d'incarner la volonté du peuple. « Et cette interdiction est

153 *Ibid.*, VIII, 302, p. 286.
154 *Ibid.*, VIII, 304, p. 288.
155 *Idem*.
156 *Ibid.*, VIII, 299, p. 282.
157 *Idem*.

inconditionnée », précise-t-il, « de telle sorte que même si tel pouvoir ou son agent, le chef de l'État, ont violé même le contrat originel et ont perdu, dans l'esprit des sujets, le droit d'être législateurs, en mandatant le gouvernement pour se conduire avec la dernière brutalité (tyranniquement), il ne reste pourtant au sujet aucune possibilité de résistance[158] ».

La discussion ci-dessus au sujet des vues de Kant de la constitution rend compte de la cohérence de sa position. Il considère qu'en chaque État, peu importe son degré de perfection, la volonté de la personne du peuple est incarnée dans le souverain – la loi souveraine – et dans ses agents. En supposant qu'il y ait une telle volonté, et Kant est d'avis qu'il doit toujours y en avoir une, alors c'est nécessairement là où elle doit se trouver. Il soutient également que le peuple, considéré sous l'angle des individus qui le composent, ne peut pas aller à l'encontre des décisions du souverain ou du chef de l'État sans contredire ce principe. Qu'un peuple puisse défier ainsi le souverain ou le chef de l'État revient à supposer « un autre chef au-dessus du chef qui trancherait entre lui et le peuple ; ce qui est contradictoire[159] ». Ainsi, si le peuple tue le chef de l'État, tel Charles Ier en Angleterre ou Louis XVI en France, c'est « comme un suicide de l'État, un crime qui semble ne pouvoir être racheté par aucune expiation », précise-t-il[160]. La référence à Hobbes est ici évidente.

Kant dénonce ainsi la révolution alors qu'il a à portée de vue l'existence de nombreux régimes despotiques. Il est vrai qu'il affirme, sur la base des arguments exposés dans ce qui précède, qu'au peuple « [i]l ne lui revient donc jamais un droit de contrainte (de résistance à l'autorité en paroles ou en actes) vis-à-vis du chef de l'État[161] » et que « dans un État, le souverain a envers les sujets exclusivement des droits et n'est soumis à aucun devoir (de contrainte)[162] ». Mais il déclare également que le peuple « a, vis-à-vis du chef de l'État, ses droits inaliénables, bien que ceux-ci ne puissent pas être des droits de contrainte[163] ». Et bien sûr, il reconnaît qu'il y a de nombreuses constitutions défectueuses dans lesquelles ces droits ne sont pas respectés. Mais là ressortent avec force les limitations qu'il pose aux droits des citoyens, car les corrections aux imperfections du gouvernement – corrections qui s'imposent et sont nécessaires – doivent être l'œuvre de réformes internes au gouvernement et non d'une révolution extérieure à celui-ci. « Il peut bien se faire qu'un changement de constitution politique (si elle est

---

158 *Idem.*

159 *Ibid.*, VIII, 300, p. 282.

160 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 320, note, p. 589.

161 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 302, p. 286.

162 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 319, p. 585.

163 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 303, p. 287.

défectueuse) soit parfois nécessaire – il ne saurait alors être accompli que par le souverain lui-même grâce à une *réforme*, mais non par le peuple, grâce par conséquent à une *révolution*[164]. »

Lorsqu'une révolution se produit, affirme Kant, « le peuple a déchiré la constitution qui était jusqu'alors en vigueur, mais il lui reste encore à se constituer en une nouvelle communauté. Or c'est ici qu'intervient l'état d'anarchie avec toutes les abominations dont il comporte au moins la possibilité[165] ». Mais il est prêt à admettre que lorsque le peuple se rassemble pour établir une nouvelle constitution, le nouveau régime qui en ressort peut constituer une grande amélioration par rapport à l'ancien. Et il reconnaît volontiers que ce nouveau régime, qu'il soit une amélioration ou non, s'impose à l'ensemble des citoyens. « Au demeurant, une fois qu'une révolution a réussi et qu'une nouvelle constitution est fondée, l'illégalité de ses débuts et de son établissement ne saurait dispenser les sujets de l'obligation de se plier, en bons citoyens, au nouvel ordre de choses, et il ne peuvent se refuser à obéir loyalement à l'autorité qui est maintenant au pouvoir[166]. »

Ce point de vue paradoxal de Kant s'explique par son rejet du conséquentialisme tant en ce qui concerne les devoirs des citoyens qu'en ce qui concerne les devoirs en général. Selon sa perception des choses, des citoyens qui se révoltent contre un gouvernement agissent contre le droit – contre le « concept de devoir dans toute sa pureté » –, ce qui revient à agir d'une manière à rechercher les meilleures conséquences possibles, celles d'une meilleure constitution et – par dessus tout – du « bonheur[167] ».

Conclusion

Bien que Rousseau et Kant, comme il a été précisé ci-dessus, soient restés dans l'ensemble fidèles à la notion italo-atlantique de la liberté comme non-domination, ils ont dévié de cette tradition républicaine par leur abandon des deux idéaux institutionnels que sont la constitution mixte et la contestation citoyenne. Rousseau remplace la constitution mixte par un idéal de souveraineté populaire et la contestation citoyenne par un idéal de participation des citoyens à l'élaboration de la loi. Kant partage l'idéal de la souveraineté populaire, mais restreint celle-ci à un rôle électoral ou représentatif. Pour l'un et l'autre, la contestation individuelle équivaut à de la résistance ou à de la rébellion ; Kant condamne sans réserve cette résistance, Rousseau la permet mais sous certaines conditions. De plus,

164 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 321-322, p. 588-589.

165 E. Kant, *Sur le lieu commun…*, VIII, 302, note, p. 285.

166 E. Kant, *Métaphysique des mœurs*, VI, 322-323, p. 590.

167 E. Kant, *Sur le lien commun…*, VIII, 286, p. 265.

l'un et l'autre donnent un accent communautarien à l'idéal de citoyens qui légifèrent, directement ou indirectement, par eux-mêmes ; même si ce communautarisme est de caractère universaliste et non particulariste. Cet accent remplace celui plus ancien qui insistait sur la limitation du pouvoir de l'État – en vertu de la constitution mixte – et sur le rôle contestataire attribué aux citoyens vigilants[168].

Les différences entre les propositions de la tradition italo-atlantique et celles de Rousseau et de Kant sont résumées dans le tableau ci-dessous.

	Tradition italo-atlantique	**Rousseau**	**Kant**
Liberté	Non-domination	Non-domination	Non-domination
Constitution	Constitution mixte	Assemblée populaire	Assemblée représentative
Contestation	Oui	Revient à de la résistance	Revient à de la résistance
Résistance	Oui, dans un contexte non républicain	Oui, dans un contexte non républicain	Jamais

Selon une interprétation réductrice, qui s'en tient uniquement aux accents communautariens auxquels est souvent ramenée la pensée de Rousseau, la liberté comme non-domination devrait également être rejetée. Benjamin Constant fut probablement la principale figure de cette relecture, même s'il le faisait du point de vue de l'adversaire et du critique des positions de Rousseau. Constant, qui se posait comme le défenseur de ce qui apparaissait alors sous ses yeux comme une forme de libéralisme – bien qu'à plusieurs égards cela demeurait très près des formes plus anciennes de républicanisme –, opposa dans sa célèbre conférence de 1819 les vues des Anciens sur la politique et la liberté – auxquelles fut associée la tradition républicaine de Rousseau – avec celles des Modernes[169]. Selon les Anciens, écrit-il, dans une république le peuple est

168 Ma position se différencie de celle soutenue à plusieurs reprises par Jean-Fabien Spitz qui décrit le républicanisme traditionnel – auquel la tradition française est associée – comme une alternative à la fois au libéralisme et au communautarisme. Voir de Jean-Fabien Spitz : *Philip Pettit : Le Républicanisme*, Paris, Michalon, 2010 et « Le républicainisme, une troisième voie entre libéralisme et communautarisme », *Le Banquet*, vol. 7 (2e semestre), 1995, p. 215-238. Elle se démarque également de celle de Joshua Cohen qui, même si elle décrit la conception de Rousseau comme communautarienne, le fait selon des arguments quelque peu différents de ceux que j'avance dans ce texte. Voir : Joshua Cohen, *Rousseau: A Free Community of Equals*, Oxford, Oxford University Press, 2010, p. 21-22 et p. 94-96.

169 Benjamin Constant, *De la liberté des anciens comparées à celle des modernes (1819)*, dans *Écrits politiques*, Paris, Gallimard, 1987.

souverain et le rôle des citoyens est de participer à titre de magistrats ou d'électeurs à l'élaboration des décisions collectives. Mais Constant fait une altération des vues de Rousseau et conséquemment de celles de Kant lorsqu'il réduit la liberté dans cette république à rien d'autre, ni en plus ni en moins, que le droit de participer à l'autodétermination collective : le droit de vivre dans un régime dans lequel chacun joue un rôle, à titre de participant ou à titre d'électeur, dans l'élaboration de la loi[170].

Cette altération des vues de Rousseau et de Kant acheva la rupture entre la tradition italo-atlantique et la tradition franco-allemande. Les disciples de Rousseau et de Kant furent associés à un ensemble d'idées qui diffèrent sur tous les fronts des idées du républicanisme classique. Cette nouvelle idéologie communautarienne remplaçait la liberté comme non-domination par la liberté comme participation – ou la liberté positive selon le paradigme d'Isaiah Berlin[171]. Elle substituait l'idéal institutionnel de la constitution mixte par celui de la souveraineté populaire, qu'elle soit participative comme chez Rousseau ou représentative comme chez Kant. Et elle ignorait l'idéal d'un peuple contestataire pour ne retenir qu'un citoyen législateur ou électeur doté d'aucun droit individuel de contester les décisions collectives.

Malgré leurs différences à maints égards, les vues de Rousseau et de Kant présentées ci-dessus sont toutes deux exemplaires du républicanisme franco-allemand. Les théories politiques comprennent toutefois des idées abstraites qui, lorsque reprises comme des leitmotivs, peuvent conduire à différentes interprétations. C'est le cas de la tradition franco-allemande, dont la malléabilité inhérente des principes a ouvert la voie à la vision communautarienne du républicanisme. Une telle malléabilité se retrouve également, bien entendu, dans la tradition italo-atlantique. Les interprétations diffèrent selon la radicalité accordée à l'indépendance par laquelle se définit la liberté, selon le caractère volontaire ou obligatoire des idéaux institutionnels, et selon le traitement égal ou différencié de l'un et l'autre de ces idéaux. Bien que les deux formes de républicanisme soient distinctes, chacune illustre à sa manière un large éventail de pensées et non un ensemble stricte de principes substantiels définis une fois pour toute[172].

---

170 C'est Yiftah Elazar qui m'a persuadé que le penseur du XVIIIe siècle, Richard Price, mettait déjà l'accent sur le thème de l'autodétermination même si, sous d'autres aspects, il conservait des éléments de la tradition italo-atlantique. Voir : R. Price, *Political Writings*.

171 I. Berlin, *Éloge de la liberté*.

172 Je remercie, pour leurs précieux commentaires, Yiftah Elazar, Melissa Lane, Geneviève Rousselière, Philipp Schink et tous les participants du séminaire de l'Université Stanford à qui j'ai présenté les premières versions de ce texte en 2011. Je leur en suis très reconnaissant. Je suis également redevable à Richard Tuck pour les discussions éclairantes à propos de l'influence de Hobbes sur Rousseau, ainsi que pour m'avoir permis de prendre connaissance de son manuscrit à paraître sur la pensée de Rousseau.

Chapitre II

La république française et le multiculturalisme

Remarques sur quelques équivoques

Jean-Fabien Spitz

Ce texte porte sur la politique suivie par la république française à l'égard des immigrés issus de cultures différentes, et en particulier musulmans. Cette politique est clairement fondée sur l'idée que les immigrés doivent être assimilés et non pas simplement intégrés avec une dose significative de reconnaissance de leurs différences religieuses et culturelles. Le soi disant modèle républicain, tel qu'il est pratiqué aujourd'hui est essentiellement assimilationniste ; la droite et la gauche, en France, partagent bel et bien ce postulat, rejetant toute tentative, même modeste, de multiculturalisme, et considérant d'un seul élan que la discrimination positive est illégitime et honteuse parce qu'elle suppose de reconnaître la réalité de groupes ethniques ou culturels et non pas seulement celle de citoyens abstraits, égaux et indifférenciés. Cette politique assimilationniste est clairement menée au nom d'un idéal d'égalité républicaine, d'un idéal d'impartialité entre tous les citoyens qui suppose que leurs différences ne soient prises en compte ni pour procurer des avantages ni pour constituer un désavantage ou être l'occasion de discriminations.

La réalité de cet assimilationnisme est bien connue, mais ce qui m'intéresse ici est le consensus presque unanime qui entoure, en France même et à l'étranger, l'idée que cet « assimilationnisme » est *conforme à notre tradition républicaine* et que toute reconnaissance de la différence culturelle et religieuse propre aux minorités y serait en revanche directement contraire parce qu'elle mettrait en cause les fondements de l'égalité qui est au principe de la république. Le soulagement et l'approbation générale qui ont accueilli la loi de 2004 bannissant des établissements scolaires primaires et secondaires le port de tout signe religieux ostentatoire est un témoignage de ce consensus mais, à mon avis, celui-ci repose sur une erreur car la logique de la conception républicaine de la politique, y compris telle qu'elle a été formulée par les pères fondateurs de la république en France, exigerait au contraire à la fois une plus grande tolérance des différences, une acception moins abstraite de la citoyenneté et une plus grande reconnaissance du fait que l'accès à

l'égalité authentique exige une prise en compte des différences culturelles. Il n'est pas nécessaire de réfléchir très longtemps pour comprendre que, si l'égalité est une valeur fondamentale, l'accès de tous à cette égalité dans une société ethniquement et culturellement hétérogène suppose que l'on envisage de compenser le désavantage subi par certains du fait qu'ils appartiennent à une minorité, et du fait que la sphère publique et les contextes de formation et d'action des individus sont saturés par les références culturelles de la majorité.

Pourquoi la culture politique française méconnaît-elle une vérité aussi simple ? On dit souvent, en France, que le multiculturalisme est un gros mot parce qu'il suppose une société balkanisée dans laquelle différents groupes ethniques, culturels ou religieux auraient des droits différents et que ceci constituerait une atteinte à l'égalité républicaine. On ne veut donc pas que l'État soit attentif aux différences parce qu'on pense que toute prise en compte de cette différence aboutit à l'inégalité ou au moins à la diversité des droits. L'idée de base est que *tout droit spécifique est un privilège* et que tout privilège est un instrument d'oppression utilisé par ceux qui en jouissent contre ceux qui en sont dépourvus. Mais on ne voit pas que la prise en compte des différences pourrait être nécessaire au nom même de l'égalité des droits, d'une égalité qui ne serait plus seulement formelle mais qui serait aussi réelle. Pour le dire autrement, la conception assimilationniste se comprenait lorsqu'il s'agissait de combattre les privilèges, mais elle ne se comprend plus quand il s'agit de compenser des désavantages. Autant l'uniformité a été nécessaire dans le passé pour lutter contre les privilèges, autant c'est la non-uniformité qui est aujourd'hui nécessaire pour compenser les désavantages.

La culture politique française, historiquement marquée par la prégnance des privilèges, comprend aisément la nécessité de lutter contre les exemptions juridiques qui permettent à certains d'en dominer d'autres. Elle est sourcilleuse sur le chapitre de l'égalité car, dans son passé, la France a eu affaire à des minorités actives qui prétendaient jouir d'un statut juridique exceptionnel – échapper à l'impôt, avoir le monopole de l'accès aux grades d'officier dans l'armée, imprimer sa marque sur la formation des élites dans le cas de l'Église catholique, etc. – pour opprimer la majorité. Elle est beaucoup moins bien armée pour comprendre que certaines minorités pourraient avoir besoin d'un statut juridique particulier pour compenser les désavantages dont elles souffrent en raison de leurs identités culturelles ou religieuses particulières. Il me semble donc que l'on transpose indûment d'un contexte à l'autre une volonté uniformisatrice et une négation des différences qui ne peuvent cependant avoir, dans chacun des contextes, ni le même sens ni les mêmes effets. Ce transfert me paraît visible dans le cas de la minorité musulmane abusivement considérée comme si elle manifestait une

volonté hégémonique et était animée d'un appétit de domination qui justifierait que l'on refuse toutes les demandes de reconnaissance de sa spécificité qu'elle peut formuler – quelles qu'elles soient – parce qu'elles dissimuleraient une aspiration à l'oppression. Ce transfert paraît d'autant plus étrange dans le cas du port du voile à l'école, qui n'est même pas une revendication d'un statut juridique particulier, ou d'un droit spécifique, mais la simple demande que l'école admette une différence.

Il ne s'agit donc pas de nier la réalité du consensus assimilationniste, mais d'essayer de comprendre tout d'abord comment il fonctionne, ensuite pourquoi il est si puissant, et enfin comment il peut être – faussement selon moi – rattaché à la tradition républicaine et à son aspiration à l'égalité de tous les citoyens. Mon objectif n'est donc pas de dire que la volonté assimilationniste est en contradiction avec les idées essentielles du libéralisme contemporain, car cela ne me semble contesté par personne, mais plutôt de suggérer qu'une telle politique n'est pas exigée par la philosophie politique qui sous-tend la république française, qu'elle n'est pas en continuité avec elle et qu'elle aurait même plutôt tendance à la contredire. Seule une incompréhension de la conception républicaine de la politique – dont on doit admettre qu'elle est partagée par ses partisans comme par ses adversaires – peut conduire à l'idée que la laïcité implique une sévère limitation ou une interdiction de manifester des opinions religieuses dans ce que l'on peut à la rigueur considérer – comme c'est le cas des écoles primaires et secondaires – comme une partie de l'espace public. Je prends donc en quelque sorte prétexte de la loi de 2004 et de la discussion qui l'entoure pour soumettre l'idée du républicanisme français à une sorte de réévaluation et pour essayer de montrer que ses sources le situent plus près du courant principal du républicanisme contemporain et plus loin de la forme de communautarisme fermé et intolérant à laquelle on l'assimile d'habitude.

1. Les arguments à l'appui de la loi de 2004

Je voudrais tout d'abord écarter un argument souvent évoqué à l'appui de la loi mais qui me paraît d'une insigne fragilité. Il s'agit de l'argument que j'appelle féministe-paternaliste et qui se formule de la manière suivante : le voile islamique est un signe d'oppression dans la mesure où les femmes ne le portent que parce qu'elles y sont contraintes par leurs pères et leurs frères. Sa signification même est que les femmes sont inférieures aux hommes, qu'elles n'ont pas les mêmes droits et qu'elles doivent obéissance aux hommes sans aucune discussion à l'intérieur comme à l'extérieur de la famille. La loi, en obligeant les jeunes filles à enlever leur voile à l'école, rejoint leur aspiration implicite à l'autonomie et les aide à la conquérir.

Cet argument se prétend féministe (il s'agit d'aider par la loi les femmes à combattre l'oppression privée dont elles sont victimes), mais il a aussi une forte teinture paternaliste (la loi et l'État savent mieux que les jeunes filles elles-mêmes ce qu'elles veulent « réellement » et ils n'acceptent pas de prendre les intentions explicites de ces jeunes filles comme l'expression de leurs aspirations réelles) ; l'argument implicite est que, de toute manière, une volonté de servitude – ce que traduirait le port du voile – est une contradiction dans les termes qui ne peut être reçue comme une raison valable de légitimer ou d'accepter un comportement[1].

Il y a toute une série d'affirmations infondées dans cet argument : tout d'abord, il est simplement faux que toutes les jeunes filles musulmanes qui portent le voile soient contraintes de le faire par leurs pères ou leurs frères. Les motivations sont diverses et il est difficile d'exclure que certaines au moins représentent des choix authentiquement autonomes. En second lieu, il paraît risqué, pour le législateur, de s'aventurer dans l'exploration des motivations : la seule question pertinente est, conformément à la théorie classique de la tolérance, de savoir si un comportement nuit aux tiers, empiète sur leurs droits ou sur ce que Locke appelle leurs intérêts civils. Et c'est ici que l'argument comporte une faille évidente : si un comportement nuit aux droits des tiers, il peut être réglementé ou interdit mais, ici, il n'est pas question de dire que le port du voile nuit aux intérêts et aux droits des tiers. Il est seulement possible d'affirmer qu'il est le signe ou l'effet d'un tel comportement de la part d'autres personnes (les pères et les frères), alors même que l'on ne doit pas perdre de vue qu'il peut aussi être le signe ou l'effet d'une décision autonome et non pas d'une contrainte imposée par un tiers. L'argument principal est donc que les jeunes filles qui portent le voile se nuisent à elles-mêmes et que le rôle de la loi est de les aider à se libérer de leurs propres préjugés.

Si l'on tient compte de ces remarques, on peut comprendre à quel point il est curieux de penser que, pour combattre une forme d'oppression, il convienne d'interdire aux victimes de porter les signes de leur oppression plutôt que d'interdire aux auteurs de l'oppression de se livrer aux actions qui la constituent. En tout état de cause, on voit mal comment le fait d'interdire le port du voile peut contribuer à la solution du problème du statut inférieur accordé aux femmes dans certaines familles. On pourrait penser que l'accès à l'école publique et le mélange avec des élèves de toutes origines soient le principal moyen de combattre cette forme d'oppression des femmes, alors que la loi risque d'avoir au contraire pour effet de condamner certaines jeunes filles à ne pas pouvoir fréquenter

[1] Daniel Lindeberg parle à propos de ces arguments des féministes « qui se découvrent d'autant plus favorables à la cause des femmes qu'elle leur permet de stigmatiser les musulmans ». Daniel Lindeberg, *Le procès des Lumières*, Paris, Seuil, 2009, p. 240.

l'école publique. Dans ces conditions, il paraît difficile d'admettre que la loi ait pour objet et pour effet d'aider les jeunes filles à se libérer de l'oppression dont elles sont victimes, et de promouvoir l'égalité entre les sexes. On voit aussi que, si l'on raisonne ainsi, il existe, ne serait-ce que sur le plan vestimentaire, bien d'autres témoignages de l'existence d'une volonté masculine de réduire les femmes à un statut inférieur en les invitant à porter certains éléments de costume. Faut-il interdire les talons hauts, le maquillage et les bas résille sous prétexte qu'il s'agit d'autant de signes du statut d'objet que les hommes attribuent trop souvent aux femmes dans les sociétés occidentales ? Cet argument est sans issue et son aspect « féministe » (la volonté de promouvoir l'égalité entre les sexes) cache mal son aspect paternaliste (il s'agit de vouloir à la place des jeunes filles une autonomie qu'elles ne parviennent pas à vouloir effectivement). Abandonnons donc cet argument à son triste sort et concentrons-nous sur le seul argument sérieux à l'appui de la loi de 2004, celui qui repose sur l'idée de laïcité ou de séparation entre l'Église et l'État.

Le principe essentiel de cette doctrine de la laïcité telle qu'elle est admise en France est un principe de rigoureuse séparation entre l'État et la religion, plutôt dans l'esprit de la clause américaine de non établissement que dans celui de la clause de libre exercice. L'État a pour fonction moins de garantir à chacun la possibilité d'exercer librement sa religion que de veiller à l'étanchéité des deux sphères du politique et du religieux. Cela signifie que l'obligation de l'État est de ne pas s'immiscer dans les affaires religieuses de ses citoyens, de ne pas en entraver la manifestation ou le culte aussi longtemps que la pratique demeure en conformité avec les lois communes de la république. Mais ce principe ne garantit en rien que tous les croyants pourront effectivement pratiquer leur religion dans les mêmes conditions ; ainsi, si les musulmans ne parviennent pas à obtenir les permis de construire nécessaires ni à réunir les fonds pour bâtir une mosquée, ils ne peuvent pas se plaindre qu'ils sont l'objet d'une discrimination, même dans le cas où les catholiques bénéficient quant à eux des bâtiments existants – entretenus au demeurant aux frais de l'État. La neutralité de l'État ne signifie donc pas que la balance sera nécessairement égale entre les membres des différentes confessions et qu'ils auront un accès égal aux conditions de la pratique de leur religion. Elle signifie seulement que l'État ne se mêle pas des affaires religieuses des citoyens ; il se mêle seulement de l'ordre public et de la protection des personnes et, lorsqu'il interdit ou soumet certains pratiques à un contrôle, ce ne peut jamais être qu'au nom de ce genre d'impératifs et non au nom de la substance même des pratiques en cause. L'État interdit l'excision parce qu'il s'agit d'une mutilation ; il interdit la bigamie car elle est contraire

à la loi sur le mariage, il interdit l'abattage privé des animaux car elle est contraire aux règles de l'hygiène, etc.

Cette abstention de l'État – qui est donc par principe aveugle au caractère religieux des pratiques et des croyances et qui ne doit considérer que leur aspect civil, leurs effets sur la liberté des tiers – doit avoir pour correspondant une abstinence parallèle des communautés religieuses : en échange de la non interférence de l'État dans les affaires religieuses des citoyens, les religions doivent accepter de ne pas pouvoir influer sur la sphère publique, de ne pas pouvoir infléchir la législation pour favoriser leurs croyances ou leurs pratiques : elles doivent donc renoncer à être considérées de manière spécifique – différente de toute autre forme d'association entre citoyens – par la sphère publique. L'invocation d'une obligation de conscience de nature religieuse ne peut donc en principe valoir pour revendiquer un droit spécifique, une exception ou une exemption de certaines obligations légales communes à l'ensemble des citoyens.

Selon cette conception, les citoyens sont libres de pratiquer leur religion en privé, mais ils doivent s'abstenir de manifester leurs affiliations religieuses dans la sphère publique, c'est-à-dire lorsqu'ils agissent en tant que porteurs d'une partie de l'autorité de l'État ou lorsqu'ils sont, d'une manière ou d'une autre, les représentants de l'État. La frontière n'est pas toujours facile à tracer lorsqu'il s'agit de dire qui représente l'État et dans quelles circonstances : par exemple, le président de la république représente indéniablement l'État mais il a le droit de se rendre à une messe en qualité de personne privée. Cependant, le principe est assez clair et sa justification l'est également ; si, dans l'exercice de leurs fonctions, les représentants de l'autorité publique manifestaient leur appartenance religieuse par un signe quelconque, cela porterait atteinte à la possibilité pour l'État ainsi représenté de traiter tous les citoyens de manière égale et impartiale.

Dans les faits, les conséquences de cet argument ne sont cependant pas parfaitement claires et la manière dont il pourrait conduire à justifier l'interdiction du port des signes religieux ostentatoires à l'école l'est encore moins. Je voudrais faire quelques remarques sur ce sujet.

Tout d'abord, l'argument pourrait vouloir dire que les citoyens ont le droit de ne pas avoir affaire à des institutions publiques marquées par des signes d'appartenance religieuse, car ceux qui ne partagent pas cette appartenance seraient alors en situation d'infériorité par rapport à ceux qui la partagent et qui, de ce fait, se trouvent plus à l'aise dans leurs relations avec les institutions publiques en question. Interprété ainsi, l'argument paraît peu discutable et il tendrait à prouver que les membres des minorités ont le droit de ne pas avoir affaire à une sphère publique exclusivement marquée, par exemple, par les croyances religieuses de la majorité. Si l'on pouvait établir que, en France, ce droit existe bel et

bien et que la sphère publique ne porte en rien la marque de la tradition chrétienne, les membres de minorités devraient alors faire taire toutes leurs revendications à la reconnaissance ; ce serait le cas, par exemple, si la France avait persisté à pratiquer le calendrier décadaire inventé par Fabre d'Eglantine. Dans ce cas, la majorité s'abstenant de manifester son appartenance religieuse dans la sphère publique, elle serait fondée, au nom de l'égalité, à demander aux minorités de faire de même. Mais nous savons bien que les choses ne sont pas ainsi : les institutions et la vie publique sont pétries de références chrétiennes : le dimanche est le jour de repos, les principales fêtes chrétiennes sont chômées, les examens et concours ne peuvent être organisés ces jours-là, les cantines scolaires servent du poisson le vendredi, etc. Dès lors, il serait assez logique d'admettre que les minorités ont aussi le droit à une reconnaissance « officielle » de leurs pratiques. Parmi les recommandations de la commission Stasi[2] figurait entre autres l'idée de transformer une fête religieuse non chrétienne en jour chômé afin de rétablir un certain équilibre. Si l'on accepte ce raisonnement, on doit en conclure que l'argument « laïciste » ne peut fonder la conclusion selon laquelle les membres des minorités religieuses doivent s'abstenir en toute circonstance – et l'on va voir qu'il est de toute manière abusif de considérer les élèves des écoles et des lycées comme des « représentants » de la sphère publique – de manifester leurs croyances en public. On notera ici qu'il convient de ne pas confondre deux oppositions : en public et en privé d'une part, en qualité de personne publique et en qualité de personne privée d'autre part. Le principe que nous venons d'évoquer affirme que les citoyens ne doivent pas affirmer leurs croyances religieuses lorsqu'ils agissent *en tant que personnes publiques*, mais cela ne signifie nullement qu'ils ne doivent pas les manifester en public (de manière à être visibles par les autres) ni que ces manifestations doivent être confinées dans la sphère privée (comme c'était par exemple le cas du culte catholique à Amsterdam après la réforme calviniste).

Je voudrais mentionner un second point : pourquoi les citoyens ont-ils le droit de ne pas être confrontés à des représentants de la sphère publique qui manifesteraient ouvertement leurs appartenances religieuses ? La réponse, on l'a dit, est que si cela n'était pas le cas, ceux qui ne partagent pas les croyances affichées pourraient suspecter le représentant de l'autorité de vouloir les discriminer, de leur faire subir un traitement inégal[3]. Cet argument pourrait être ambigu : imaginons un citoyen qui a affaire à une inspectrice des impôts qui porte un voile et que, de ce

---

[2] La Commission de réflexion sur l'application du principe de laïcité dans la République, créée par le président Jacques Chirac le 3 juillet 2003, fut présidée par Bernard Stasi. La commission remit son rapport au président le 11 décembre 2003.

[3] Avis du Conseil d'État du 3 mai 2000 (Arrêt Marteaux).

fait, il la soupçonne de ne pas être impartiale à son égard. Il est certain que ce soupçon sur l'impartialité est dommageable et que, si possible, les citoyens doivent pouvoir penser que l'État ne fait aucune différence entre les individus au prétexte de convictions religieuses ou autres. Mais ceci justifie-t-il que l'on interdise à l'inspectrice des impôts de porter un voile ? Ce n'est pas certain. En effet, le citoyen de confession musulmane qui rentre dans le bureau d'un inspecteur des impôts qui porte un nom d'origine française a de bonnes raisons de penser que celui-ci n'est pas musulman même si l'inspecteur en question n'affiche pas son appartenance. L'affichage et la conscience de la différence ne vont donc pas nécessairement ensemble et c'est bien le problème ; dans la société française, nous reconnaissons une femme comme musulmane uniquement lorsqu'elle s'affiche comme telle, mais nous reconnaissons une femme chrétienne sans qu'un tel affichage soit nécessaire. Cela va de soi. C'est un effet du non parallélisme entre les confessions majoritaire et minoritaires, des habitudes culturelles, de la tradition, etc. Par ailleurs, il semble que ce qu'un État républicain pourrait se donner comme objectif, c'est précisément d'enseigner aux citoyens que l'impartialité est accessible à tous quelles que soient les appartenances religieuses. Il faudrait donc qu'il soit possible de créer une habitude culturelle qui permette à un citoyen d'entrer dans le bureau d'une inspectrice des impôts qui porte le voile et de ne pas faire peser sur cette dernière un quelconque soupçon de partialité. L'apprentissage de la tolérance signifie non pas que nous ignorons ce que pensent nos concitoyens mais que nous parvenons à avoir avec eux des rapports marqués par l'idée que l'impartialité est la première règle et qu'elle peut être apprise et pratiquée par tous. Il n'est pas certain qu'un tel apprentissage de la tolérance passe nécessairement par la dissimulation des appartenances religieuses. Par ailleurs, on voit bien que le fait d'interdire à l'inspectrice des impôts de porter un voile ne garantit pas qu'elle va se comporter de manière impartiale et que, là encore, il n'est pas certain que le remède soit adapté au mal.

L'argument selon lequel les signes d'appartenance religieuse ne devraient pas être visibles chez les agents de l'autorité ou les représentants de l'État ne semble donc pas très convaincant, car n'importe qui peut savoir à qui il a affaire sans que de tels signes soient présents. Si l'égalité de traitement est l'impératif essentiel et si ce qu'il s'agit d'éviter, c'est que les citoyens puissent avoir le sentiment que les agents de l'autorité les traiteront de manière partiale, un tel effet ne peut être obtenu que par une culture de l'impartialité à l'intérieur même de la sphère publique et cette culture de l'impartialité doit reposer sur l'idée que les membres de toutes les confessions religieuses sont capables – sans aucun soupçon *a priori* sur telle ou telle minorité – de mettre en œuvre dans l'exercice de leurs fonctions les règles équitables qui sont celles de la république. Mieux

vaudrait que le citoyen sache que l'inspectrice des impôts est musulmane et que, néanmoins, elle a appliqué à son endroit une règle impartiale plutôt que de ne pas le savoir de manière certaine et de le soupçonner par exemple d'après son nom. En tout état de cause, l'interdiction des signes semble être un substitut de solution à un problème plus profond et cette solution qui n'en est pas une a un coût puisqu'elle implique de porter atteinte – sans bénéfice réel semble-t-il, donc sans justification forte – à la liberté de conscience des personnes concernées.

Qu'en est-il maintenant – problème plus complexe – des élèves des écoles, collèges et lycées. Un État laïque est-il fondé à leur demander de ne pas porter dans l'enceinte des établissements scolaires, de signes visibles de leur appartenance religieuse ?

La règle proposée par le conseil d'État en 1989 semblait frappée au coin du bon sens. Après avoir énuméré les textes par lesquels la république s'oblige au respect de la liberté de conscience, le conseil d'État écrit :

> II résulte des textes constitutionnels et législatifs et des engagements internationaux de la France susrappelés que le principe de la laïcité de l'enseignement public, qui est l'un des éléments de la laïcité de l'État et de la neutralité de l'ensemble des services publics, impose que l'enseignement soit dispensé dans le respect d'une part de cette neutralité par les programmes et par les enseignants et d'autre part de la liberté de conscience des élèves. II interdit conformément aux principes rappelés par les mêmes textes et les engagements internationaux de la France toute discrimination dans l'accès à l'enseignement qui serait fondée sur les convictions ou croyances religieuses des élèves.
>
> La liberté ainsi reconnue aux élèves comporte pour eux le droit d'exprimer et de manifester leurs croyances religieuses à l'intérieur des établissements scolaires, dans le respect du pluralisme et de la liberté d'autrui, et sans qu'il soit porté atteinte aux activités d'enseignement, au contenu des programmes et à l'obligation d'assiduité.
>
> Son exercice peut être limité, dans la mesure où il ferait obstacle à l'accomplissement des missions dévolues par le législateur au service public de l'éducation, lequel doit notamment, outre permettre l'acquisition par l'enfant d'une culture et sa préparation à la vie professionnelle et à ses responsabilités d'homme et de citoyen, contribuer au développement de sa personnalité, lui inculquer le respect de l'individu, de ses origines et de ses différences, garantir et favoriser l'égalité entre les hommes et les femmes[4].

Le port du foulard n'est donc pas en soi une atteinte à la laïcité tant qu'il ne constitue pas un obstacle à l'accomplissement des missions statutaires de l'éducation nationale. Il ne serait possible d'en interdire le port que si son affichage constituait une pression sur les autres élèves, une

[4] Arrêt du Conseil d'État, 27 novembre 1989

forme de prosélytisme, de provocation ou de propagande, ou lorsqu'il a pour effet de troubler le déroulement normal de la vie des établissements d'enseignement et la possibilité, pour l'ensemble des élèves, de satisfaire à leurs obligations scolaires. Par exemple, si certains élèves refusent de suivre des cours d'éducation sexuelle, ou des cours de biologie fondés sur la thèse de Darwin, si les élèves filles refusent de s'asseoir à côté des garçons ou si elles refusent de fréquenter la piscine en même temps que les élèves de l'autre sexe, l'un des buts de l'éducation nationale – qui est l'apprentissage de la mixité et de l'égalité – ne peut plus être atteint. Tout le monde est d'accord sur ce point : les élèves peuvent être sanctionnés ou exclus des établissements scolaires s'ils refusent de se plier aux programmes établis et aux règles de la vie commune, mais il n'était pas nécessaire de formuler une règle spécifique dans ce domaine puisque c'est un principe établi de la vie de tous les établissements scolaires. Le texte du Conseil d'État envisage un second cas où il serait possible d'interdire le port des signes religieux : si celui-ci est l'occasion ou la cause de conflits violents entre élèves, de nature à perturber la vie de l'établissement et à nuire à la bonne marche des études. Mais, dans le cas d'espèce, tout le monde s'accorde pour dire que de tels conflits ne sont en rien la règle, malgré la tentative de certains journalistes en mal de sensationnel pour faire croire que la guerre entre communautés est le lot quotidien dans certaines écoles de la république.

La règle proposée par le Conseil d'État est excellente parce qu'elle fait bien la distinction qui est au fondement de toute la réflexion sur les cas de conflits de droits : les élèves ont le droit d'étudier dans une atmosphère de paix, de sérénité, d'absence de pressions psychologiques ou d'intimidations ; ils ont aussi le droit de manifester leurs croyances religieuses, mais si l'exercice de ce second droit entre en conflit avec l'exercice du premier ou empêche certains élèves d'en jouir, il peut être limité. Ceci implique, on l'aura compris, une hiérarchisation qui se comprend aisément : le but d'un établissement scolaire n'est pas de permettre la libre expression des croyances religieuses, mais de créer un environnement favorable à la réalisation des apprentissages. L'atteinte de cet objectif est donc primordiale pour lui et cela l'autorise à limiter, lorsqu'il n'est pas compatible avec l'atteinte de son objectif prioritaire, un droit qu'il doit respecter par ailleurs.

Certaines précautions doivent cependant être mentionnées : l'apprentissage de la diversité religieuse et de la tolérance peut aussi figurer parmi les objectifs essentiels de l'école. Or, le meilleur moyen de réaliser cet apprentissage est d'apprendre à vivre entre élèves qui manifestent clairement qu'ils ont des convictions distinctes. Par ailleurs, comme souvent, on doit, avant de limiter un droit pour permettre l'exercice d'un autre droit, s'assurer que la limitation du premier est l'unique moyen possible de permettre l'exercice du second. Cela

suppose que, avant d'en venir à l'interdiction, on use de tous les moyens possibles pour tenter de concilier les deux droits.

Cependant, la règle énoncée par le Conseil d'État comporte des inconvénients : la frontière entre manifestation d'une appartenance et prosélytisme n'est pas toujours facile à tracer et il n'est même pas certain – on va y revenir – qu'elle soit pertinente puisqu'il est difficile de manifester une croyance sans en même temps affirmer sa validité. En second lieu, la frontière est également difficile à tracer entre les comportements qui rompent avec la règle commune mais qui demeurent compatibles avec l'accomplissement de la mission des établissements et les comportements qui font obstacle à cette mission : servir des plats spécifiques à la cantine est compatible avec la bonne marche de l'éducation comme aussi, semble-t-il, le fait de ne pas organiser d'examens décisifs les jours où tombent d'importantes fêtes religieuses pour les membres des minorités. En revanche, le refus du mélange des sexes ou de certains cours est clairement un obstacle majeur. Ces difficultés ne sont pas dirimantes car elles sont de même nature que celles qui se posent à l'occasion de tout conflit de droit. Elles ont cependant pour conséquence – et cette dimension a joué un rôle non négligeable dans l'argumentaire des partisans de l'interdiction – que la situation risque de varier d'un établissement à l'autre et que les chefs d'établissement vont devoir exercer de très lourdes responsabilités. Mais on voit assez mal pourquoi ceci serait insurmontable : la diversité des situations peut être compatible avec un fait majeur, à savoir que partout les obligations scolaires doivent être remplies. Là où il apparaît qu'elles ne peuvent pas l'être sans une limitation du port des signes religieux ostentatoires, cette limitation est imposée, pas nécessairement partout ni de manière permanente. Là où la limitation n'est pas nécessaire, elle n'est pas imposée. Il appartient alors à la justice de donner droit ou non aux revendications des élèves qui estiment que leur droit à la liberté de conscience est l'objet d'un déni ou, inversement, aux revendications des élèves qui estiment que leur droit à étudier dans la sérénité et à l'abri des pressions fait l'objet de ce même déni. L'uniformité législative n'est pas nécessairement bonne conseillère dans la recherche d'une solution souple reposant sur un compromis juste.

Néanmoins, ce sont bien les difficultés pratiques qui ont conduit en 1994 le ministre de l'éducation de l'époque – François Bayrou – à édicter une circulaire qui modifie les principes et qui suggère l'interdiction du port des signes religieux ostentatoires dans le cadre des établissements scolaires. Voici ce texte, dont l'argumentaire est au cœur de la loi de 2004 :

> En France, le projet national et le projet républicain se sont confondus autour d'une certaine idée de la citoyenneté. Cette idée française de la nation et de la République est, par nature, respectueuse de toutes les convictions, en

particulier des convictions religieuses, politiques et des traditions culturelles. Mais elle exclut l'éclatement de la nation en communautés séparées, indifférentes les unes aux autres, ne considérant que leurs propres règles et leurs propres lois, engagées dans une simple coexistence. La nation n'est pas seulement un ensemble de citoyens détenteurs de droits individuels. Elle est une communauté de destin.

Cet idéal se construit d'abord à l'école. L'école est, par excellence, le lieu d'éducation et d'intégration où tous les enfants et tous les jeunes se retrouvent, apprennent à vivre ensemble et à se respecter. La présence, dans cette école, de signes et de comportements qui montreraient qu'ils ne pourraient pas se conformer aux mêmes obligations, ni recevoir les mêmes cours et suivre les mêmes programmes, serait une négation de cette mission. À la porte de l'école doivent s'arrêter toutes les discriminations, qu'elles soient de sexe, de culture ou de religion.

Cet idéal laïc et national est la substance même de l'école de la République et le fondement du devoir d'éducation civique qui est le sien.

C'est pourquoi il n'est pas possible d'accepter à l'école la présence et la multiplication de signes si ostentatoires que leur signification est précisément de séparer certains élèves des règles de vie communes de l'école. Ces signes sont, en eux mêmes, des éléments de prosélytisme, à plus forte raison lorsqu'ils s'accompagnent de remise en cause de certains cours ou de certaines disciplines, qu'ils mettent en jeu la sécurité des élèves ou qu'ils entraînent des perturbations dans la vie en commun de l'établissement[5].

Il convient de noter certaines des ambiguïtés qui affectent manifestement ce remarquable texte.

En premier lieu, ce texte dit que la présence, dans l'école, de signes de comportement qui montrent que ceux qui exhibent ces signes ne peuvent pas se conformer aux obligations communes de l'école est inadmissible. Or, il conviendrait de ne pas confondre les signes de la possibilité d'une conduite avec cette conduite elle-même. Soit certains étudiants se comportent de manière à refuser les obligations communes qui leur incombent, refusent de suivre certains cours, refusent – pour les filles – de s'asseoir à côté des garçons ou de prendre part aux activités sportives et, dans ce cas, le comportement lui-même doit être sanctionné en vertu des règlements et des lois en vigueur qui imposent à tous une obligation scolaire qui s'étend aux programmes[6]. Mais il ne paraît nullement

---

5 Circulaire du 20 septembre 1994 dite « circulaire Bayrou » (souligné par l'auteur).

6 En principe, rien n'empêche que l'on cherche les accommodements susceptibles de rendre compatibles les obligations communes du cursus scolaire et les scrupules de conscience de certains élèves, mais c'est précisément dans ce domaine que l'on peut voir surgir les oppositions ; supposons par exemple que, en classe, les filles musulmanes souhaitent ne pas être assises à côté d'un garçon et qu'elles réclament une séparation des sexes à l'intérieur de la classe. En droit, le fait que les filles soient assises à gauche et les

nécessaire de bannir le foulard pour être en mesure d'exclure des écoles publiques les élèves qui refusent de se conformer aux règles normales de fonctionnement des établissements scolaires (pas de séparation entre les sexes à l'intérieur des classes) et aux obligations du cursus (donc pas d'exemption de cours de biologie ou de cours d'éducation sexuelle). Il y a quelque chose d'étrange à dire qu'un élément vestimentaire est le signe certain qu'un comportement va se produire alors même que l'on peut constater que, dans certains cas au moins, il n'y a pas de lien entre les deux ; il est encore plus étrange de penser que le fait de bannir le signe qu'un comportement pourrait se produire va contribuer à réduire la probabilité de ce comportement car, en bonne logique, les deux choses devraient être considérées comme indépendantes l'une de l'autre. Mais surtout, si l'on dispose de règles et de sanctions pour dissuader un comportement, on ne voit pas en quoi le fait de bannir le signe qui pourrait annoncer ce comportement contribuerait à mieux le dissuader. Le risque est grand de confondre le signe et la chose et de réprimer le signe – qui n'est pas punissable – au lieu de réprimer la chose, qui seule est punissable. On reconnaît ici l'un des mécanismes classiques de l'intolérance : le fait de professer certaines croyances est interprété *a priori* par les intolérants comme le signe que l'on va se comporter d'une certaine manière et l'on réprime la croyance au nom d'une induction sur un comportement que l'on n'a pas constaté. Dans une société tolérante, les signes ne devraient jamais être considérés comme l'équivalent des actes surtout lorsque ceux qui émettent les signes proclament explicitement qu'ils n'ont aucunement l'intention d'adopter les comportements qu'on leur prête, mais qu'ils entendent au contraire se conformer aux règles communes. Il convient donc d'abord de regarder ce que les individus « font » avant de considérer comme acquis que, s'ils disent quelque chose ou affichent certains signes, il est certain qu'ils vont faire certaines choses et se comporter d'une certaine manière. De même, le principe de la liberté d'expression requiert que l'on fasse bien la différence entre le fait, par exemple, d'afficher

---

garçons à droite n'empêche pas le déroulement de la leçon en conformité avec les obligations scolaires et, pendant longtemps, l'enseignement républicain a été dispensé dans des établissements distincts pour les filles et les garçons. Néanmoins, aujourd'hui, l'éducation nationale estime que sa tâche consiste à enseigner aux citoyens de la république que les hommes et les femmes sont égaux et ont les mêmes droits ; elle estime qu'elle ne peut pas mener à bien cet enseignement sur l'égalité des sexes sans les contraindre à se mélanger et à faire l'apprentissage de la mixité, en particulier parce que seules la familiarité et la connaissance engendrent le respect de l'autre sexe. Bien entendu, on peut discuter de la pertinence de l'idée que la mixité est indispensable au respect mutuel, mais il paraît difficile de nier que l'égalité des sexes ait progressé depuis un demi siècle et que la mixité à l'école y ait notablement contribué. Dans cette mesure, la république paraît fondée à dire que cette mixité fait partie du cursus d'apprentissage et à refuser l'accommodement consistant à contraindre les garçons à s'asseoir d'un côté de la classe et les filles de l'autre.

des opinions anarchistes ou communistes, et le fait de poser des bombes dans les lieux publics, de s'en prendre à la propriété privée, ou d'inciter activement les autres à commettre ce genre d'actions. Ceci paraît assez clair et la circulaire Bayrou commet ici un paralogisme.

Un second point mérite d'être mis en lumière : la circulaire proclame que toute discrimination doit s'arrêter à la porte de l'école. En lui-même, ce point est singulier, car il implique que la discrimination a cours à l'extérieur de l'école et que cela ne pose aucun problème. Mais appliquons le principe de charité, et comprenons que la circulaire dit une chose plus facile à admettre, à savoir que la discrimination est intolérable partout dans la société et qu'elle l'est par-dessus tout à l'intérieur des établissements scolaires où les individus doivent justement faire l'apprentissage du principe qui leur enjoint de ne pas faire de distinction entre les individus en fonction de leurs appartenances religieuses ou ethniques. Jusqu'ici, rien à redire à cette affirmation. Mais la conséquence que la circulaire semble tirer de ce point est pour le moins étrange : les auteurs de la discrimination semblent être ici les jeunes filles qui portent le voile et la discrimination dont elles se rendent coupables doit être considérée comme plus importante que celle dont l'État lui-même se rend coupable en interdisant le port du voile dans l'enceinte des établissements scolaires. L'idée que des individus peuvent se rendre coupables de discrimination et non pas des institutions mérite d'être étudiée de près.

Une telle notion ne pose pas de problème de principe : on voit bien – grâce à l'exemple de la discrimination raciale aux États-Unis – qu'il n'est guère possible, dans certains cas, de séparer l'action des individus de celle de l'État : un groupement de résidents ne peut pas s'entendre, par exemple, pour refuser de vendre leurs logements à des gens de couleur. Mais le cas évoqué par la circulaire semble cependant très différent. Comment interpréter l'idée que certaines élèves se livrent – en portant le voile – à une pratique discriminatoire qui serait susceptible d'être réprimée ? Le sens pourrait être qu'elles refusent de se mélanger aux autres élèves. Mais, outre que tel ne semble pas être le cas, on voit assez mal comment, si des élèves refusent de se mélanger aux autres en raison de leurs propres croyances, le fait de les contraindre à ne pas afficher le signe de leurs croyances pourrait les inciter à mettre un terme à leur isolement. On sait par ailleurs que le contraire pourrait bien être vrai : lorsque les filles musulmanes portent le voile, elles ont plus de facilité à entrer en relations avec des élèves non musulmans, parce que le voile est d'emblée le signe que certaines choses ne sont pas possibles, comme une affirmation, à l'égard des garçons, qu'il est inutile de leur faire la cour ou d'envisager des relations sexuelles avec elles. De toute manière, l'incitation à se mélanger ne peut avoir la forme d'une injonction autoritaire.

Revenons à la question de la discrimination : il est tout simplement dépourvu de sens de prétendre que les jeunes files qui portent le foulard se livrent à une discrimination à moins qu'elles ne constituent une majorité, car ce n'est que dans ce cas qu'elles peuvent exercer des pressions à la fois sur les non musulmanes – encore que la forme de cette pression demeure quelque peu imprécise – et sur les jeunes filles musulmanes qui ne portent pas le voile. Mais personne ne peut prétendre que cette forme de présence majoritaire soit avérée dans les écoles et collèges français, car tout le monde admet que les filles qui portent le voile ne constituent qu'une minorité. Certes, on ne peut pas dire ce qui va se passer dans l'avenir et il existe un proverbe français qui dit qu'il vaut mieux prévenir que guérir, mais ce ne peut être une raison valide pour anticiper des comportements et prohiber ceux qui n'ont pas encore, jusqu'à présent, produit ce genre d'effets sous prétexte qu'ils pourraient les produire dans l'avenir ou encourager d'autres à les produire. Où irions-nous, dans la question des droits des minorités, s'il était légitime d'interdire une pratique sous le seul prétexte qu'elle pourrait s'étendre, devenir majoritaire et, une fois devenue majoritaire, être dangereuse pour les droits de ceux qui ne seraient pas membres de cette majorité potentielle ?

Notons enfin une dernière ambiguïté dans le texte de la circulaire Bayrou : les signes religieux ostentatoires sont des signes dont le sens implique que certains élèves entendent se séparer de leurs camarades et des règles communes de l'école. Nous voici de nouveau confrontés à l'affirmation étrange selon laquelle le fait de dire quelque chose (porter un signe d'appartenance religieuse) équivaut au fait de se livrer à une action, alors même que ceux qui disent la chose disent en même temps qu'ils ne se livrent pas à l'action à laquelle on les soupçonne de se livrer – faire du prosélytisme, se séparer des autres, porter atteinte au bon fonctionnement de l'institution – lorsqu'ils disent ce qu'ils disent : le signe est un signe d'appartenance, un propos, une affirmation, rien de plus. Le texte de la circulaire s'exprime comme si le fait de porter un signe était en fait l'équivalent de l'action consistant à se livrer au prosélytisme, ou comme s'il existait des propos qui ne peuvent pas ne pas être des actions. Il y aurait en l'espèce des choses qu'il n'est pas possible d'affirmer sans vouloir les faire partager, sans chercher à convaincre les autres qu'elles sont valides et qu'ils devraient les penser – ce qui est la définition du prosélytisme.

Mais, pour le coup, cette affirmation est vraiment étrange : il n'est pas possible de dire une chose sans vouloir convaincre l'interlocuteur auquel on parle que ce que l'on dit est vrai et il n'y a rien de répréhensible à cela. On voit mal en effet ce que pourrait être le droit d'exprimer une conviction si ce droit ne correspondait pas à un droit d'essayer de convaincre les autres de la partager. Prise en ce sens, l'affirmation de la circulaire est vraie mais elle est triviale, et prendre prétexte du fait que ceux qui parlent

tentent d'amener les autres sur leurs positions pour leur interdire de parler est vraiment une étrange conception de la liberté d'expression.

Mais la circulaire dit peut-être autre chose de beaucoup plus grave : il y a des expressions qui par elles-mêmes constituent des pressions sur les personnes auxquelles les propos sont adressés. On sait que cela est vrai dans certains cas ; ainsi un propos raciste est une agression, et elle est d'autant plus grave qu'elle est faite en la présence de la personne attaquée, constituant par là même une atteinte – par le biais du choc et de la peur – à ses droits, à sa liberté d'aller et de venir. Il en va de même des propos sexistes. Mais on ne peut pas en dire autant de l'affirmation de convictions religieuses et il n'existe pas de droit de ne pas y être exposé comme il existe un droit de ne pas être exposé aux insultes racistes ou sexistes ; que l'on sache, l'affirmation d'une croyance propre à celui qui parle n'est pas un insulte adressée à celui qui ne la partage pas. Si on affirmait ce genre de chose, cela voudrait dire que le fait de contraindre quelqu'un, dans un espace commun, à entendre ou à voir ce qu'il n'a pas envie de voir et d'entendre est une atteinte à ses droits et une forme de violence alors que le propos ne le touche pas et ne le concerne pas. Les femmes ont donc le droit de demander que les kiosques à journaux n'affichent pas des images dégradantes de la femme pour des raisons évidentes, mais les non musulmans n'ont pas le droit de demander aux musulmans de ne pas afficher leurs croyances. À ce point, il semble que la loi de 2004 constitue une atteinte particulièrement grave aux libertés car, comprise ainsi, elle n'est rien de plus que le droit que s'arroge la majorité, qui ne se prive pas d'une expression publique de ses croyances, d'exiger que la minorité tienne les siennes cachées.

2. La tradition républicaine est-elle assimilationniste ?

Parvenus à ce point, la loi de 2004 paraît clairement intolérante de trois points de vue distincts.

Le premier est le point de vue multiculturaliste « robuste », et il n'est pas nécessaire d'insister sur ce point : si le fait de porter un voile est une demande d'inclusion et de reconnaissance, son interdiction dans le cadre des établissements scolaires est un acte d'exclusion et de défiance. Assimilez-vous ou partez, tel semble être le message envoyé par la loi dans ce contexte, et ceci n'est tout simplement pas acceptable pour la forme de multiculturalisme que nous évoquons ici.

Le second point de vue est un multiculturalisme modéré et, là aussi, il n'y a pas d'hésitation possible ; si le contexte sociétal et culturel est le contexte indispensable de choix significatifs, il y a clairement une atteinte à l'égalité et à la justice lorsque les minorités sont obligées de se mouvoir dans une sphère publique et éducative qui prétend être aveugle et offrir le même contexte de développement et de choix à tous les citoyens. Vous

ne pouvez pas vous plaindre, dit ici la loi aux membres des minorités, puisque vous êtes traités exactement comme tout le monde. Mais ce message est tout simplement un mensonge, car il n'existe aucune sphère publique et éducative authentiquement neutre.

Le troisième point de vue est le point de vue libéral ; porter un voile ne fait de tort à personne et si les élèves en question acceptent de prendre normalement part aux activités de l'institution scolaire, c'est-à-dire de se conformer aux règles communes de la vie de la classe, des activités sportives, il ne peut y avoir aucun motif d'interdire le port du voile. C'était bien la position du Conseil d'État en 1989 et elle semble à la fois parfaitement raisonnable et parfaitement conforme aux principes du libéralisme.

Mais le point essentiel est celui-ci : peut-on développer une critique républicaine de la loi de 2004. À mon avis, c'est tout à fait possible.

Afin de le montrer, je dois revenir, suivant en cela les analyses de Cécile Laborde, à la triade républicaine – liberté, égalité et fraternité – pour partir de l'idée que chacune de ces trois notions enveloppe l'un des aspects de la laïcité[7].

Le premier terme de la triade – la liberté – est lié à la laïcité en tant que doctrine de la neutralité de l'État. Comme nous l'avons vu, l'État s'abstient d'interférer dans les affaires religieuses des citoyens, soit pour les régler ou les contrôler, soit pour créer les conditions permettant la pratique de la religion. En échange, les citoyens s'abstiennent de toute entreprise et de toute volonté de modeler ou de structurer la sphère publique en conformité avec les exigences de leurs convictions religieuses et ils s'abstiennent de demander au titre de ces mêmes croyances quelque exception ou exemption que ce soit par rapport aux règles communes. La religion relève du domaine privé. Tout ceci est de bonne doctrine républicaine mais, comme nous l'avons vu, il n'y a rien ici qui justifie l'interdiction du voile. On sait que le Conseil d'État, par l'arrêt Marteaux qui date de mai 2000, a pensé que ceci impliquait que les représentants de l'autorité publique ne devaient pas afficher leurs convictions dans l'exercice de leurs fonctions, mais nous avons aussi vu que cette conclusion était elle-même assez difficilement justifiable.

Le second terme de la triade est l'égalité. Ici, il est clair qu'il existe une difficulté. L'égalité républicaine signifie en effet l'absence de domination, ce qui implique que les citoyens ne doivent jamais être soumis les uns aux autres, soit en fait soit en droit, ni être exposés ou vulnérables aux entreprises ou aux interférences arbitraires des tiers. Ce sens du concept

[7] Cécile Laborde, *Critical Republicanism. The Hijab Controversy and Political Philosophy*, Oxford, Oxford University Press, 2008 ; *id*., « Secular Philosophy and Muslim Headscarves », *Journal of Political Philosophy*, vol. 13, No. 3, 2005, p. 305-329.

d'égalité est lié à la laïcité entendue comme une forme d'action publique en faveur d'une sorte de moralité laïque qui, par le biais de l'école, enseigne aux citoyens la valeur de l'autonomie, du choix dont on assume les conséquences en toute responsabilité parce qu'il n'est pas dicté par autrui. Condorcet explique par exemple que les citoyens ne peuvent pas être également libres – ce qui signifie ne pas être soumis les uns aux autres – s'ils ne possèdent pas également l'instruction élémentaire qui leur permet de juger par eux-mêmes des questions collectives et s'ils se trouvent sous l'emprise des préjugés qui les conduisent à obéir aveuglément à ceux qu'ils considèrent comme leurs supérieurs naturels. Tous ceux qui, au début du XXe siècle, ont prôné l'enseignement officiel de cette « morale laïque » ont réfléchi dans ces termes : il est nécessaire de disposer d'un système public d'idées morales qui – conjointement à l'instruction scientifique – aidera les paysans et les travailleurs à se libérer de l'assujettissement au clergé et aux notables pour exercer librement leur jugement politique et leur raison dans les autres domaines où ils sont appelés à faire des choix qui doivent, si l'on veut que la république soit une réalité, être des choix individuels.

Le problème est particulièrement aigu lorsque l'Église est en cause, parce que l'Église catholique paraissait, à la fin du XIXe siècle, avoir un dogme qui veut que les chrétiens ne doivent pas, dans certains domaines essentiels y compris le domaine politique, faire usage de leur jugement personnel et de leur propre raison mais doivent au contraire suivre la parole du souverain pontife, du chef de l'Église ou de son représentant. Ce dogme, que les partisans de la morale laïque considèrent comme incompatible avec la qualité de citoyen libre, n'est pas à leurs yeux un dogme chrétien mais un dogme clérical. Ou alors, s'il s'agit bien d'un dogme catholique, ils considèrent que les catholiques doivent l'abandonner parce qu'il est clair qu'il n'est pas compatible avec la doctrine républicaine selon laquelle la religion doit demeurer privée. Ici, l'affirmation semble tranchée : le fait d'être chrétien, de croire au Christ, est compatible avec la qualité de citoyen, mais le fait d'être catholique au sens fort du terme – qui implique la croyance que l'Église terrestre peut prétendre au magistère universel et avoir le dernier mot dans toutes les affaires temporelles, y compris politiques – n'est pas compatible avec cette qualité de citoyen. Le fait de croire en Dieu n'empêche nullement d'être un bon citoyen républicain, mais le fait de croire dans le pouvoir temporel du pape est un obstacle. Pour être précis, rappelons que ce n'est qu'en 1945 que le conseil des évêques français a publiquement admis que l'État séculier était le seul et exclusif souverain en matière temporelle ; et ce n'est qu'en 1964, à l'occasion du Concile de Vatican II, que l'Église catholique a officiellement abandonné sa prétention à bâtir des États chrétiens et pleinement reconnu la légitimité du pluralisme religieux.

Ceci dit, concentrons-nous sur cet aspect de la conception républicaine, à savoir l'idée d'une « morale laïque ». Il semble que cette idée pose deux problèmes.

Le premier est que cela ressemble fort à ce que Rawls appelle une théorie morale *compréhensive* ; la république serait donc un libéralisme compréhensif, incompatible avec le libéralisme politique et neutraliste, qui seul peut justifier les institutions libérales modernes.

Le second problème est que, en tant que doctrine compréhensive, cette forme de moralité ne devrait pas figurer dans la culture publique d'une société politique libre et qu'elle ne devrait pas être utilisée pour justifier les actes coercitifs et les obligations que cette société impose aux individus. Cette conclusion est parfaitement énoncée par Cécile Laborde dans l'un de ses articles sur le républicanisme français :

> Il est difficile de nier que la laïcité prise en ce sens représente une alternative clairement distincte à la philosophie politique libérale anglo-saxonne de la tolérance. Dans la manière dont elle s'engage en faveur de la promotion de l'autonomie individuelle, elle est amenée à se concentrer sur les limites légitimes à la tolérance et ses partisans font souvent preuve d'un certain étonnement devant l'idée que la tolérance de pratiques non libérales pourrait être une vertu proprement libérale. En un mot, la laïcité apporte une solution perfectionniste au paradoxe de la tolérance libérale[8].

Où en sommes-nous ? Il semble qu'il y ait deux difficultés majeures pour la théorie de la république.

Tout d'abord, elle ne peut prétendre au titre de doctrine libérale parce qu'elle est une forme de perfectionnisme.

Et ensuite, elle est incohérente, parce qu'on ne peut pas dire en même temps que l'État doit demeurer neutre entre les différentes conceptions morales compréhensives en présence et affirmer dans le même temps que ce même État doit inculquer dans ses écoles une doctrine compréhensive de l'autonomie et de la responsabilité personnelle.

Mais il y a une difficulté plus importante encore, qui apparaît lorsque nous nous tournons vers le troisième terme de la triade républicaine, à savoir l'idée de fraternité. Cette fraternité semble signifier qu'aucune nation libre ne peut se maintenir durablement si ses citoyens ne partagent pas une seule et même histoire, une seule et même culture, une seule et même tradition, un seul et même système de symboles émotionnels et de lieux de mémoire. On ne dit pas que la nation ne peut pas exister

---

[8] Cécile Laborde, « Toleration and *Laïcité* », dans Catriona McKinnon et Dario Castiglione (dir.), *The Culture of Toleration in Diverse Societies. Reasonable Tolerance*, Manchester, Manchester University Press, 2003, p. 169 (traduction de l'auteur).

sans être chrétienne bien entendu, mais le propos y ressemble par la forme : l'adhésion à un même système de valeurs orientant l'existence est la condition de l'adhésion politique et la cité est et ne peut être qu'une véritable communauté au sens où Rawls oppose ce terme à celui de société libre. Si l'on va un peu plus loin, on ira jusqu'à dire que les idées communes de la tradition nationale ne sont pas des idées que l'on peut choisir d'accepter ou de rejeter de manière autonome, mais qu'elles sont des composantes de notre identité de citoyen, qu'il s'agit de sentiments dont nous nous imbibons dès la naissance et que nous partageons avec les autres, et qu'elles ne peuvent être des représentations raisonnables que nous serions libres de ne pas choisir sans perdre leur force, leur vertu de cohésion et leur capacité à créer des liens d'attachement et de solidarité entre ceux qui les partagent.

Ici, il semble que la possibilité de prétendre que la république puisse demeurer un régime libéral reçoive un coup mortel. En même temps, la cohérence de la doctrine politique républicaine paraît elle aussi frappée à mort, car il n'est pas difficile de comprendre qu'il existe une contradiction entre une représentation de ce genre et l'idée même d'autonomie et de responsabilité morale du jugement et de l'action.

Ces développements me conduisent à deux questions.

Est-ce qu'il y a réellement une contradiction entre l'affirmation de la neutralité éthique de l'État et l'affirmation du droit de ce même État à inculquer les idées morales d'autonomie et de responsabilité individuelles ? En d'autres termes, est-ce qu'il existe une incohérence dans la manière dont la conception républicaine entend intégrer l'un à l'autre les concepts de liberté et d'égalité ? Telle est la première question.

La seconde porte sur l'incohérence supposée entre l'éthique de l'autonomie personnelle qui semble impliquée par le concept d'égalité et la conception épaisse et profonde de la morale qui semble au contraire impliquée par le concept républicain de fraternité.

Il me semble possible d'avancer que la conception française de la république pourrait être formulée de manière à être exonérée de ces deux accusations d'incohérence.

Sur la première question, il faut se souvenir que, au moment du vote de la loi de séparation de l'Église et de l'État de 1905, les philosophes qui ont formulé l'idée républicaine savaient parfaitement que la moralité kantienne était incompatible avec une doctrine de la neutralité de l'État. Ils affirment explicitement, contre Renouvier par exemple, que, pour eux, l'autonomie et la responsabilité ne sont pas des concepts normatifs mais des concepts descriptifs ou sociologiques. Dans leur interprétation, les sociétés modernes, fondées sur la division du travail, sont le produit d'un processus de décomposition des sociétés anciennes dont les membres

étaient liés les uns aux autres par ce que Durkheim appelle la solidarité mécanique. Cette solidarité mécanique impliquait, selon les termes de Durkheim, que les membres de la société ne disposaient d'aucune autonomie, dans la mesure où leurs jugements et leurs actions leur étaient en quelque sorte dictés, imposés, par leur situation dans une hiérarchie et par leur position à l'intérieur d'un groupe de référence. Ils conduisaient donc leur existence non d'après des représentations autonomes et des jugements responsables, mais d'après de fortes représentations collectives transmises ou imposées par la tradition et la communauté, en sorte que la conscience collective absorbait et étouffait toute possibilité pour eux d'une conviction individuelle et d'une conscience personnelle. Dans de telles sociétés traditionnelles, nul ne se soucie de savoir s'il est respecté en tant qu'individu car une telle forme de séparation ou de personnalisation n'est pas pertinente ; la seule chose qui importe est d'être reconnu et accepté comme membre à part entière d'un groupe constitué, même si ce groupe est dominé et même si, à l'intérieur du groupe, on occupe une position très inférieure. Le statut ou l'appartenance compte avant tout, tandis que l'autonomie n'apparaît même pas comme une possibilité positive mais uniquement comme la voie de la déchéance et de l'exclusion de la communauté.

On sait que, pour Durkheim, le processus de modernisation, qui se produit sous l'impact de l'augmentation numérique des sociétés, de la multiplication des échanges, de la concentration des hommes en un même lieu, de la division du travail, et de la multiplication des interdépendances qui en est la conséquence, détruit cette solidarité mécanique et engendre l'idée d'autonomie individuelle. Par une sorte de mouvement de va et vient où l'effet devient à son tour une cause de l'amplification de l'effet, cette idée d'autonomie individuelle est à la fois le produit de la décomposition des sociétés anciennes et le facteur qui contribue le plus à l'accélérer et à provoquer le remplacement des sociétés de statut par des sociétés où les individus conduisent librement leurs affaires par le moyen de contrats privés. Parallèlement à cette mutation sociale et économique qui décompose les solidarités fortes, se produit en effet un changement fondamental dans les représentations : la conscience collective s'affaiblit, les représentations communes perdent de leur force, et l'idée qu'il existe une entité collective qui aurait un caractère quasi sacré et serait comme la cause et le fondement de l'existence de ses membres perd de sa prégnance ; l'individu émerge alors comme le centre moral de sa propre existence, il se définit non plus comme membre d'un groupe, déterminé par les jugements et les attitudes de ce groupe, mais comme un être séparé, placé sous la direction de sa propre volonté et de son propre jugement. Cette évolution vers l'individualisation s'accompagne bien entendu de la conscience qu'il existe d'autres individus, qu'ils ont les mêmes droits et

la même valeur en tant que centres de décision autonome et de jugement indépendant. L'individualisme et l'idée d'égalité morale sont donc nés de manière concomitante, chacune des deux composantes ayant pour effet de renforcer l'autre. D'après Durkheim, ces représentations individualistes – qui soulignent à la fois l'indépendance et la valeur de l'individu autonome – sont à la base de toutes les relations contractuelles de la société moderne tout en étant à la fois la cause et l'effet de la disparition ou de l'affaiblissement des sentiments d'appartenance mécanique, des solidarités fortes, et des formes de conscience collective qui définissaient l'individu par sa place et son statut dans les sociétés plus anciennes.

Il s'agit là d'une très brève présentation de la thèse défendue par Durkheim dans son ouvrage majeur de 1893, *La division du travail social*, et reprise par Célestin Bouglé, en 1925, dans *Les idées égalitaires*. Cette forme de pensée a constitué une source intellectuelle de première importance pour les penseurs républicains qui, au moment de l'affaire Dreyfus, ont essayé d'expliquer pourquoi la valeur de l'individu – qui ne pouvait donc pas être sacrifié aux intérêts d'un corps comme l'armée – était une dimension fondamentale de toute société qui s'efforce d'être moderne et de se développer dans le sens de la satisfaction des besoins. Si nous tenons compte de ce point, nous comprenons que les idées d'autonomie et de responsabilité peuvent ici être conçues moins comme des idées compréhensives ou normatives portant sur les fins dernières de l'existence humaine que comme des idées sociologiques, des manières de décrire à la fois les représentations qui naissent dans le contexte de la modernisation de la société et les représentations auxquelles il est indispensable que les membres de ces sociétés en voie de modernisation adhèrent pour que le processus se poursuive et s'élargisse. En ce sens, la fameuse « morale laïque » n'est pas une morale mais un ensemble d'outils d'adaptation intellectuelle à un contexte en pleine mutation, un outil de survie et de progrès mais aussi d'adaptation à l'environnement social. Son inculcation par le biais de l'éducation publique s'apparente donc moins à un perfectionnisme – qui consisterait à inculquer aux citoyens des valeurs touchant la meilleure manière de vivre considérée absolument – qu'à une instruction qui donne aux individus des outils moraux et intellectuels d'amélioration de leurs capacités d'adaptation à un environnement social qui requiert l'abandon des formes antérieures de représentation par lesquelles les individus pensaient leur appartenance et leur insertion dans les ensembles sociaux et dans les divers groupes qui les composaient.

On pourrait donc suggérer que l'inculcation de cette morale individualiste n'est pas une entorse à la neutralité pour différentes raisons.

Tout d'abord, la sociologie enseigne que cette morale, ou ces représentations des devoirs de l'individu, est requise par la forme moderne

de la société. Il ne s'agit pas d'un choix mais d'une nécessité qui s'impose à tout individu qui veut pouvoir se mouvoir à l'aise dans la forme moderne de la société. Inversement, il est indispensable que les individus se représentent leur propre existence de cette manière pour que la société puisse prospérer et se développer ; on sait en particulier que la mobilité géographique et professionnelle, indispensable au progrès économique, suppose que les individus rompent avec le sentiment qu'ils se définissent par leur appartenance à une communauté localement enracinée et immuable sans laquelle leur valeur serait pour ainsi dire annulée. Pour devenir mobiles et efficaces, il est indispensable qu'ils apprennent que leur propre valeur n'est pas fonction de leur insertion dans un groupe fermé et stable.

En second lieu, la société moderne est une société évolutive qui, par son essence même, connaît un processus de changement constant sous l'impact de l'évolution des techniques, de la concentration des hommes, de l'urbanisation, de la division croissante du travail. Il importe que les décisions prises par les individus qui doivent s'adapter à ces mutations soient des décisions qui ne sont pas dictées par la tradition ou par les valeurs d'une communauté fermée, mais qu'elles soient des décisions individuelles, autonomes, responsables, que chacun prend en considérant non pas ce que pense sa famille ou le groupe auquel il appartient, mais ce qu'exige le contexte et ce que requiert sa propre progression du point de vue de la satisfaction de ses besoins. Le fait que les individus prennent ainsi des décisions non dictées par les valeurs traditionnelles est le gage du progrès social. Un exemple suffit ici : lorsqu'il s'agit d'avoir des enfants, mieux vaut que les individus arbitrent en fonction de la taille de leur logement, du niveau de leur salaire et d'autres considérations de ce genre que d'après les valeurs cléricales qui interdisent la limitation des naissances quelles que soient les circonstances.

En troisième lieu, l'existence de tels choix libres et autonomes est l'une des conditions de la légitimité de la société moderne, dans la mesure où c'est uniquement lorsque chaque membre peut se dire à lui-même qu'il n'a pas été contraint d'occuper la situation qui est la sienne par son statut, sa religion, sa couleur de peau, ou par des représentations collectives et traditionnelles, mais par ses propres choix qu'il peut aussi se dire que sa propre position ne lui est pas imposée mais qu'elle résulte de ses propres décisions prises dans un contexte d'égalité des chances entre tous les individus. Une telle représentation – qui doit bien évidemment correspondre à la réalité et donc accompagner des institutions justes[9] – est

[9] Ce qui suppose par conséquent que la société fournisse à ses membres à la fois une éducation gratuite et une forme d'assurance sociale contre la maladie et le chômage. C'est justement ce que tentaient de faire les partisans républicains des grandes lois sociales avant la Première Guerre mondiale.

aussi la condition pour que les individus considèrent le déroulement et les résultats de la compétition ou de la concurrence comme un processus légitime.

En quatrième lieu, inculquer aux citoyens des concepts communautaires d'obéissance aveugle à des autorités traditionnelles ou favoriser des processus d'identification à des appartenances fortes ou à des valeurs collectives génératrices de raisonnement en termes d'héritage et de statut serait contradictoire puisque, comme le dit Célestin Bouglé, il n'est pas possible de conserver une société moderne et les avantages qu'elle procure en termes de diversification de la production, de division du travail et de satisfaction des besoins tout en refusant la moralité « individualiste » qui n'en est somme toute que l'autre face et la condition indispensable en même temps qu'elle en est l'effet inéluctable. Il ne s'agit donc pas ici d'un choix et l'État n'apparaît pas comme agissant de manière non neutre lorsqu'il rend obligatoire l'apprentissage de cette moralité « individualiste » dans les écoles publiques. Il ne saurait être question en la matière de dispenser un enseignement pluraliste ou de concevoir un enseignement qui respecterait le pluralisme ou tiendrait la balance égale entre valeur de l'autonomie individuelle et valeurs communautaires fortes puisque le fonctionnement même de la société moderne et de la démocratie qui en est l'accompagnement politique exige une certaine forme d'idées morales en même temps qu'il les produit : des idées égalitaires et individualistes où le concept de choix autonome joue un rôle primordial. Il est cependant difficile de voir la pertinence de cette théorie si l'on réfléchit avec les instruments conceptuels du libéralisme de la fin du XXe siècle qui opposent mécaniquement le juste et le bien.

J'aimerais juste donner deux exemples pour illustrer mon propos ; supposons par exemple qu'il y ait des élections à la chambre basse – l'Assemblée Nationale ou chambre des députés – et supposons que l'ensemble des habitants d'une commune votent pour le candidat anti-républicain qui se trouve être l'aristocrate local propriétaire du château et d'une grande partie des terres de la commune, uniquement parce que ce dernier dispose de moyens de pression sur un grand nombre d'entre eux et parce que le curé a dit en chaire qu'il fallait voter pour lui et que telle était la volonté de Dieu et de l'Église. Aucune société ne peut être bien gouvernée sans que l'État ne tente par tous les moyens d'extirper ce genre de comportement mécanique et communautaire dicté par des relations de statut et par les traditions, sans en particulier que l'État ne tente d'extirper l'idée que Dieu et l'Église doivent avoir leur mot à dire sur le sens dans lequel il convient de voter si l'on est chrétien. Bref si l'on veut que le mot démocratie ait un sens, et si l'on veut que les décisions prises par la collectivité nationale soient des décisions rationnelles répondant aux besoins du développement économique et de la satisfaction des besoins

l'État doit absolument travailler publiquement à l'extinction de ces attitudes de servilité et de déférence pour faire en sorte que les décisions collectives soient la résultant d'une pluralité de citoyens dont chacun réfléchit de manière autonome en fonction de ce qu'il connaît.

Voici le second exemple ; supposons un citoyen qui siège à une commission chargée de recruter un fonctionnaire de haut rang dans une institution importante ou un enseignant à l'université et supposons que, ayant à choisir entre plusieurs candidats, le citoyen en question exprime une préférence pour celui qui se trouve être son cousin, ou qui se trouve originaire de la même région, ou appartenir au même groupe religieux que lui. De telles attitudes traditionnelles ou communautaires – qui font passer les relations d'appartenance et les questions de tradition et de statut avant la rationalité et le caractère individuel des décisions – sont contraires aux impératifs de productivité et d'efficacité mais aussi – c'est essentiel – de légitimité des sociétés modernes. De telles attitudes doivent donc être éradiquées – et l'État peut légitimement s'y employer – dans le but de pourvoir à la bonne santé de la société et d'éviter les facteurs de paralysie et de dysfonctionnement.

Nous sommes maintenant en mesure de voir pourquoi il n'y a pas d'incohérence de principe entre l'impératif de neutralité de l'État et l'entreprise d'inculcation d'une « morale laïque » : une telle « morale » n'est pas un choix éthique compréhensif parmi d'autres qui devraient être considérés comme également valables, mais c'est un ensemble d'idées et de représentations qui sont produites par la société moderne et dont la diffusion et l'élargissement sont exigés par sa préservation et son bon fonctionnement.

Une dernière remarque sur ce sujet. Il convient de garder le contexte présent à l'esprit. Lorsqu'on lit le livre d'Eugen Weber *Peasants into Frenchmen*[10], il est aisé de comprendre comment une bonne part de la société d'ancien régime était demeurée intacte à la fin du XIXe siècle dans la France rurale. Parmi les différents facteurs qui contribuaient à maintenir une partie de la campagne française dans les fers du passé, l'Église occupait sans aucun doute une position prééminente. La morale laïque, comme j'ai tenté de l'indiquer, n'était pas antichrétienne, mais elle était clairement anticléricale, c'est-à-dire qu'elle s'employait à combattre les multiples voies par lesquelles l'Église continuait d'appuyer les secteurs les plus conservateurs de la société en encourageant la reproduction des attitudes traditionnelles de respect des autorités établies et de déférence envers les soi disant supérieurs « naturels ». Mais encore

---

[10] Eugen Weber, *Peasants Into Frenchmen: The Modernization of Rural France, 1870-1914*, Palo Alto, CA., Stanford University Press, 1976 ; trad. française : *La fin des terroirs : la modernisation de la France rurale* (1870-1914), Paris, Fayard, 1983.

une fois, la république n'avait pas le sentiment de se livrer à une forme de perfectionnisme en inculquant aux citoyens une morale qui les invitait à se défaire de ces attitudes traditionnelles et à prendre de manière individuelle des décisions politiques et professionnelles responsables et autonomes. C'est aussi le sens d'une démocratie qui se définit comme un ensemble d'individus qui réfléchissent aux décisions collectives en apportant chacun son seul jugement personnel, forgé après considération des faits et sans tenir compte de l'opinion des autres ou de la tradition. Le sens même d'un régime qui prend les décisions collectives en consultant l'ensemble des citoyens repose sur l'idée que c'est la mise en commun de la série des jugements individuels qui aboutit à la moins mauvaise solution possible.

Il semble cependant que, si nous raisonnons de cette manière, nous devrions conclure que le voile islamique peut et doit être interdit parce qu'il s'agit d'une pratique traditionnelle témoignant de formes de solidarité mécanique et de déférence des femmes à l'égard de leur groupe d'appartenance qui est en contradiction avec les impératifs de la société moderne. La chose serait pour ainsi dire sur le même plan que l'interdiction de parler les patois régionaux à l'école à la fin du XIXe siècle.

À mon sens, cette conclusion est dépourvue de fondement. Tout d'abord, il existe une différence considérable entre les deux situations. En 1905, la question était la suivante : comment amener la population rurale à abandonner les attitudes et représentations traditionnelles qui sont incompatibles avec une forme de société où la concurrence et les choix individuels sont non seulement des éléments essentiels mais sont requis par le progrès et l'équilibre sociaux ? Comment amener, par exemple, les gens à penser en termes de qualifications personnelles et non pas de liens familiaux ? Comment les amener à exprimer leur vote en fonction des programmes politiques et non des rapports traditionnels de déférence ? Comment amener les gens à penser que ce qui se produit dans la société n'est pas l'effet de la volonté divine mais d'une décision collective rationnelle ? Comment les amener à comprendre que, dans une société moderne dépourvue de toute autorité centralisée à caractère traditionnel, les décisions fondées sur les préjugés et la déférence envers les soi disant supérieurs portent atteinte aussi bien à l'efficacité qu'à la légitimité ? Mais aujourd'hui, la situation est tout à fait différente. La société française est devenue majoritairement une société moderne et individualiste dans laquelle l'immense majorité des citoyens agissent non pas par déférence envers les autorités traditionnelles ou par scrupule religieux mais par la seule considération de leurs intérêts individuels tels qu'ils s'efforcent au mieux de les comprendre et de calculer la meilleure manière de les satisfaire. Il ne s'agit pas de dire que nous avons ici affaire à une rationalité optimale mais d'avancer que les citoyens et la société

se conduisent d'après la connaissance qu'ils ont des faits, pas d'après des attitudes qui leur sont dictées par leur statut ou par la tradition. Cette société doit s'efforcer d'intégrer une minorité sans l'aliéner. Certains républicains intégristes prétendent que le port du voile est le signe d'une attitude traditionnelle et d'une forme de solidarité mécanique et que la république peut légitimement aspirer à voir disparaître les comportements de soumission au jugement d'autrui que cela pourrait impliquer. Mais on peut et on doit émettre de sérieuses réserves sur cet argument.

Tout d'abord, le port du voile semble être non pas un héritage mais un phénomène relativement récent qui s'apparente à une réaction identitaire face, précisément, au traitement inégal dont les minorités sont victimes en termes d'égalité des chances. Si le port du voile est une réaction à l'intolérance, on ne voit pas en quoi accroître cette intolérance par l'interdiction et l'atteinte à la liberté de conscience qu'elle représente pourrait contribuer à la guérir ou à la faire baisser d'intensité.

Ensuite, et conformément à ce que nous avons dit au début, le port du voile ne peut sans restriction être assimilé à un comportement mécanique de soumission au jugement d'autrui. Il faudrait en savoir plus sur les choix électoraux et les choix professionnels des femmes qui le portent pour avancer un argument de ce genre.

En troisième lieu, les comportements traditionnels ont été dissuadés, au début du XXe siècle, non par l'interdiction des pratiques religieuses mais par l'éducation et l'instruction ainsi que par certaines obligations communes à l'ensemble des citoyens comme le service militaire. La séparation de l'Église et de l'État était un moyen de protéger la république contre l'intrusion indue d'une institution « privée » dans les institutions républicaines, en particulier en matière de vie civile et d'éducation. Il n'y a rien de tel aujourd'hui. L'obligation faite aux élèves qui portent le voile de se conformer aux exigences du cursus scolaire paraît donc appropriée à la situation, et l'on se souvient que c'était l'esprit de la décision du conseil d'État.

Un dernier point ; il s'agit bien d'une minorité aujourd'hui et l'impératif est de l'amener à s'intégrer mais on ne peut raisonner sur une situation de ce genre de la même manière que lorsqu'on a affaire à une situation où la république tout entière est menacée par la prégnance des attitudes traditionnelles, comme on a pu le voir à l'occasion de l'affaire Dreyfus et de la montée d'anti-républicanisme qui l'a accompagnée. On ne peut transférer la défense républicaine dans le contexte d'aujourd'hui : la république n'est pas menacée, contrairement à ce que certains voudraient faire croire, par une poignée de jeunes filles qui portent le voile. Dès lors, il y a fort à parier que les voies de l'intégration, c'est-à-dire en fait de l'acquisition de représentations et

de formes de jugement conformes aux exigences d'une société moderne – non communautaristes – passent par la tolérance et la reconnaissance de la spécificité et non par l'intolérance. Elles passent aussi, et c'est l'argument développé par Kymlicka, par la reconnaissance du fait que les minorités sont défavorisées en termes d'égalité des chances en raison du fait qu'elles sont étrangères à la culture majoritaire qui est le plus souvent la voie de la réussite. Là aussi, la république serait bien inspirée de donner un témoignage du fait qu'elle a conscience de cette atteinte objective à l'égalité des chances et qu'elle sait qu'elle doit s'attacher à promouvoir une égalité plus réelle. La tolérance, sous la forme d'un essai pour accommoder les différences compatibles avec les exigences du principe républicain, paraît là encore s'imposer.

En ce qui concerne la seconde question, à savoir la contradiction supposée entre l'éthique de l'autonomie personnelle impliquée par le concept d'égalité et la conception épaisse et profonde de la moralité qui semble impliquée par la conception républicaine de la fraternité, il ne me semble pas très difficile de faire remarquer que cette conception de la fraternité n'est en rien conforme aux idées des pères fondateurs de la république.

On peut certes – et certains ne s'en privent pas aujourd'hui pour des raisons qui sont peu avouables – concevoir la fraternité républicaine comme une moralité communautarienne de forme exclusive et même comme une forme de politique ethnique ou nationaliste. Mais, comme je l'ai dit auparavant, les philosophes républicains qui, au moment de l'affaire Dreyfus, ont tenté de formuler une conception politique républicaine savaient très bien que ce genre de conscience collective forte était incompatible avec une société moderne où les individus ne partagent pas les mêmes expériences sociales ni les mêmes idéaux, en raison de la différence dans leurs conditions de travail, dans leur éducation, dans leur situation sociale, dans leurs relations personnelles, dans leur religion. Cette profonde différenciation sociale ou cette profonde hétérogénéité des situations, dans leur esprit, devait avoir pour pendant non pas une conviction morale forte mais une représentation universelle de l'égalité des individus du point de vue de la valeur : chacun est un centre égal de décision. La seule chose que les citoyens doivent partager, conformément à l'idée habermassienne de patriotisme constitutionnel, c'est la volonté de protéger et de défendre les institutions garantes de cette égalité.

La thèse selon laquelle la république serait indissociable d'une moralité forte, ou d'une adhésion commune à des valeurs substantielles me semble donc erronée. La république est indissociable d'une théorie de la justice dans laquelle l'égalité des chances est activement promue, mais pas d'une moralité compréhensive. Elle sait en outre qu'une telle

moralité compréhensive partagée non seulement n'est pas nécessaire, mais risquerait même d'être un obstacle à la bonne santé d'une société républicaine dans la mesure où elle entraîne des réactions mécaniques ainsi que des jugements fondés sur des traditions et des préjugés et non sur la considération des faits et de l'utilité en même temps que des impératifs de l'égalité. On pourrait donc dire que les idées des pères intellectuels de la république – Vacherot par exemple[11], mais aussi Bouglé – sont en ceci très différentes de celles de Comte et de Saint Simon ; le moins que l'on puisse dire est qu'ils sont très réservés sur l'idée que la république aurait besoin d'une nouvelle religion pour cimenter le corps social car ils sont convaincus que le ciment républicain réside dans l'affirmation et la pratique de l'égalité. Ce sont les institutions justes – la réalité correspondant au discours – qui sont seules capables d'allier ce qui paraît inconciliable : une société d'individus qui se préoccupent chacun de ses propres affaires et la légitimité de l'ordre commun.

Si, en outre, on se penche sur l'histoire du concept de fraternité, on s'aperçoit qu'il ne renvoie pas du tout de manière unitaire à l'idée d'un grand chaudron dans lequel les individus viendraient fondre leur individualité et faire le sacrifice de leur autonomie au nom d'une supériorité de la patrie ou du bien commun dans une forme de célébration enthousiaste de la fusion de tous avec tous. Le concept de fraternité est plutôt voisin de l'idée de solidarité, c'est-à-dire de l'idée que, quels que soient leur origine, leurs convictions, leurs partis, leurs croyances, les citoyens partagent leurs destins parce que chacun en particulier est à la fois le produit de ses propres œuvres et de ses propres talents mais aussi le produit de la collaboration de tous les autres citoyens, y compris ceux qui sont morts depuis longtemps. Il existe donc une solidarité objective de tous avec tous, une interdépendance qui fait que personne n'est seul l'auteur de ce qu'il est. En raison de cette solidarité objective, les citoyens doivent se garantir les uns aux autres à la fois une forme robuste d'égalité des chances sur la ligne de départ et une forme continue de garantie ou d'assurance contre le hasard malheureux tout au long de la vie. Cette forme de solidarité sociale – effet de l'interdépendance objective – assure l'égalité qui est au fondement de la légitimité dans une société d'individus. Elle a aussi pour effet, bien entendu, de permettre aux citoyens de s'affranchir des rapports de dépendance et à ceux de solidarité traditionnelle – familles, églises, clans – qui assuraient seuls le filet de sécurité dans les sociétés anciennes mais généraient aussi des attitudes anti modernes. Elle leur permet de s'affranchir des réseaux d'assistance qui avaient pour contrepartie des obligations de déférence et qui entraînaient des formes de corruption évidentes. Elle leur permet enfin

[11] Étienne Vacherot, *La démocratie*, Paris, F. Chamerot éditeur, 1860.

de se déplacer et de circuler sans crainte majeure d'un lieu à l'autre, d'un emploi à l'autre, sans avoir à compter sur des mécanismes traditionnels et personnels de solidarité. C'est cette solidarité sociale – ce mécanisme actif de garantie de l'égalité – qui définit la fraternité et qui l'oppose à l'individualisme.

Partie II

La conscience démocratique

Chapitre III

La conscience républicaine face à la question de la diversité humaine

Alain Renaut

La promotion de la diversité semble être devenue aujourd'hui une des ardentes obligations que se donnent à elles-mêmes nos sociétés démocratiques.

À l'échelle mondiale, l'adoption, en novembre 2001, de la « Déclaration universelle de l'UNESCO sur la diversité culturelle » par les 185 États membres représentés à la 31e session de la Conférence générale a de ce point de vue marqué une date importante. Faisant de la « diversité culturelle » un « héritage commun de la civilisation », cette nouvelle Déclaration s'est présentée comme un geste en vue d'« humaniser la mondialisation ».

Ce qui s'est passé durant les années suivantes dans le contexte français a pu au premier abord donner l'impression que le même mouvement y trouvait une forme d'accomplissement. La Charte de la Diversité, lancée en 2004, invite en effet les entreprises qui la signent « à garantir la promotion et le respect de la diversité dans leurs effectifs ». Démarche fortement volontariste, puisque la signature de la charte équivaut à un engagement à « mettre en place une démarche en faveur de la diversité ». Au compte des obligations reconnues figurent par exemple celle de favoriser, lors des recrutements ou des promotions, « ce qui est varié, divers », y compris, le cas échéant, par des politiques d'« action positive » destinées, sans remettre en question les exigences s'exprimant en termes de demandes de compétences, à ménager dans l'entreprise ou dans le service concerné une place pour « la variété de profils humains qui peuvent exister en son sein (origine de pays, de région, de quartier, patronymique, culture, âge, sexe, apparence physique, handicap, orientation sexuelle, diplômes, etc.) ». Au compte des motivations reconnues, on constatera aussi que la démarche soucieuse de définir et de pratiquer en la matière ce que seraient de « bonnes pratiques » ne fait pas uniquement preuve d'angélisme, puisque l'entreprise se donne ici pour enjeux, parmi d'autres, de « se prémunir d'une perte de réputation » ou d'« augmenter sa performance économique ». Cette combinatoire de bonne volonté ou

de volonté d'agir par devoir et de reconnaissance explicite de son intérêt caractérise certes en général l'éthique des affaires, mais elle est, dans ce domaine en particulier, révélatrice d'une conviction forte : celle selon laquelle la reconnaissance des valeurs de la diversité, non seulement est devenue politiquement correcte, mais fait désormais partie intégrante de ce que l'opinion publique tient pour non renégociable au point d'y voir une condition nécessaire de légitimité et de réussite pour les organismes privés ou publics appelés à gérer des ressources humaines.

Une telle conviction relative à ce qu'il peut en être à cet égard de l'état de l'opinion est de prime abord déconcertante et soulève beaucoup d'interrogations, notamment sur ce en quoi elle s'enracine. Est-il en effet si évident que ce à quoi l'on se réfère ainsi et qui est si difficile à situer, l'opinion publique, aille à ce point dans le sens d'une « valorisation des différences individuelles » comme devant constituer une sorte de nouvel impératif moral inscrit dans l'esprit du temps ? Au demeurant l'impératif, si c'en est un, apparaît d'emblée difficile à formuler, puisqu'aussi bien, en même temps que l'on assigne à la « gestion de la diversité » une telle « valorisation des différences » comme « atouts pour la performance de l'entreprise », on ne manque pas de réaffirmer comme une exigence imprescriptible une « égalité de traitement » qui ouvre sur une « démarche assurant un traitement totalement égal entre les personnes, sans prises en compte de leurs différences » : auquel cas, si la conviction que se font sur l'esprit du temps les promoteurs de la diversité dans nos services publics ou dans nos entreprises joue assurément un rôle central dans leurs motivations, force est de noter d'emblée que l'esprit du temps n'est pas en l'occurrence aussi transparent à lui-même qu'on pourrait le souhaiter. Comment en effet, tout à la fois et dans le même temps, gérer les ressources humaines en faisant abstraction, pour égaliser le traitement des personnes, de leurs différences et se réclamer pourtant, pour égaliser les chances de chacun, d'une obligation de valorisation de ces mêmes différences ? Ou alors, si la cohérence de la démarche globale de promotion de la diversité et des « bonnes pratiques » qui s'en déduisent requiert de penser qu'il ne s'agit pas exactement, sur les deux versants du geste excluant ce qui pourrait être « défavorable à la diversité », des mêmes différences ou de la même appréhension des mêmes différences, qu'en est-il de cette approche des différences pour qu'elle puisse, au nom de l'exigence d'égalité ou d'équité, à la fois valoriser ces différences et ne pas les prendre en compte ?

La difficulté ainsi pointée dès l'abord n'est sans doute pas de pure rhétorique. Plus vraisemblablement, elle témoigne, à mon sens, d'un flou dans l'appréhension même de cette diversité que l'on entend dorénavant « gérer ». Hypothèse que je voudrais creuser dans la suite de mon analyse et de ma réflexion.

D'un côté en effet, avec cette nouvelle idéologie de la diversité, qui est venue relayer plus ou moins heureusement (il faudra en débattre) celle des identités, nous sommes en présence d'une forme de repentance généralisée vis-à-vis de toute une pente de la conscience moderne et des singulières pratiques de relation aux autres que cette conscience a si longtemps induites. Cette repentance procède à l'évidence du sentiment qu'un certain nombre de choix de valeurs, constitutifs de notre conscience moderne et solidaires de la façon dont elle a longtemps compris le sens de l'humanisme, se sont en quelque façon retournés dans leur contraire et que, là où il s'agissait de faire abstraction des différences pour intégrer toute la variété des profils humains, individuels ou collectifs, dans un monde commun, les représentations qui se sont développées des conditions de possibilité d'un tel monde commun ont contribué et contribuent encore trop souvent à exclure celles et ceux qui ne correspondent pas à certains standards.

Évoquant de tels standards, le lexique de la diversité en rassemble la portée en évoquant souvent l'« homme blanc valide, âgé de 25 à 40 ans ». Derrière quoi il n'est pas difficile de dégager les paramètres de l'exclusion de la diversité qui correspondent aux discriminations pratiquées selon les principaux paramètres que fournissent le genre (hommes/femmes), l'appartenance ethnoculturelle (hommes blancs/hommes « de couleurs »), le handicap et la donnée générationnelle (jeunes/vieux). Tous ces paramètres témoignent en fait d'une prise de conscience non négligeable de ce qui, au fond, « s'est passé » et se passe encore de délicat, dans nos sociétés modernes, aux divers points sensibles où s'entrecroisent deux exigences démocratiques qu'en général nous reconnaissons, mais dont l'articulation n'est pas aussi simple à concevoir et à pratiquer qu'elle en a l'air. D'une part l'exigence de l'égalité de traitement, d'autre part celle de l'égalité des chances.

La première, entendue de la façon la plus classique, équivaut à défendre le principe du droit de chacun à un traitement égal, sur le modèle par exemple de ce droit de vote égal dont disposent, dans une démocratie, tous les citoyens, quelles que soient par ailleurs leurs différences.

La seconde exigence, celle de l'égalité des chances en tant qu'elle ne se réduit pas toujours à une répartition arithmétiquement égale des chances, correspond davantage à ce que le philosophe américain Ronald Dworkin appelle le « droit d'être traité comme un égal », lequel droit, contrairement au précédent (contrairement au droit de chacun à un traitement égal), n'impose pas, lui, de faire abstraction des différences, mais plutôt et avant tout de se prémunir contre la propension à en faire des facteurs d'exclusion. À l'encontre de quoi l'exigence bien comprise de l'égalité des chances, que thématise juridiquement ce droit d'être

traité comme un égal, impose, non pas forcément d'attribuer à toutes les personnes, en mettant entre parenthèses leurs différences, la même quantité d'une charge ou d'une ressource quelconque, mais plutôt de traiter chacune de ces personnes, selon les mots de Dworkin, « avec le même respect et la même attention ». Dans la logique de cette seconde exigence, nous acceptons alors parfaitement de ne pas obtenir, dans certaines circonstances (celle, par exemple, de la candidature à un emploi), le même résultat ou le même avantage qu'un autre, dès lors que notre droit à être traité comme un égal n'a pas été bafoué – ce qui requiert pour le moins que l'on n'ait pas tiré argument de ce qui rend notre identité distincte (selon les divers paramètres de la diversité, y compris celui du handicap) de celle d'autres candidats pour d'emblée écarter notre dossier.

Ces deux exigences, celle de l'égalité de traitement, celle de l'égalité des chances bien comprise (comme droit d'être traité comme un égal), ne devraient à vrai dire pas être incompatibles, ne serait-ce que parce qu'elles font l'une autant que l'autre partie des choix de valeurs inscrits dans notre conscience démocratique. Reste qu'une version durcie ou rigidifiée de la première peut, si l'on n'y prend garde, conduire à l'abstraction pure et simple de ces paramètres de différenciation que la seconde exigence invite à considérer pour en faire des pôles de respect. À sa manière, si elle aussi se trouve bien comprise et sait se prémunir à son tour contre certaines dérives possibles (qui seraient celles d'un différentialisme radical ou absolu), la thématique de la diversité pourrait fort bien contenir en elle le principe d'une synthèse entre ces deux exigences d'une conscience démocratique portée, pour ainsi dire sur le mode d'un réflexe ou d'un sursaut, à inverser certaines tendances lourdes du passé qui avaient été des tendances à faire du sacrifice des différences la condition en même temps que le prix de la conquête de l'égalité.

D'un autre côté pourtant et parallèlement à un tel réflexe, une seconde composante du flou dans le rapport à la diversité tient à la façon dont l'esprit du temps n'est pas encore aussi au clair sur la reconnaissance des identités et de leur diversité qu'on pourrait le croire au vu de cette brusque montée en puissance qu'a connue ces dernières années l'idéologie de la diversité. Nullement méprisable en tant que tel, mais souvent difficile à combiner, en tout cas sous certaines de ses formes, avec la promotion de la diversité, un vieil attachement à l'universel et à tout ce qui doit rendre possible l'existence d'un monde commun continue en effet d'induire une crainte récurrente à l'égard de la manifestation des identités. Avec la conviction, qui n'est jamais très loin en France, que l'affirmation de l'identité, dès lors qu'elle s'énonce au pluriel et prend la forme d'une expression visible de la diversité des identités collectives présentes dans nos sociétés, constitue une forme de périls pour nos valeurs. Cette conviction, qui induit une résistance forte à la diversité, se rattache en grande partie, pour ce qui

est de la France, à une part de notre identité collective, qui réside dans ce que j'appellerai l'identité national-républicaine. Depuis longtemps, cette identité national-républicaine s'est rendue, par sa prétention à incarner l'universel, plus difficilement accessible qu'ailleurs aux exigences de reconnaissance de toutes les autres composantes identitaires, notamment culturelles, qui ne se conforment pas forcément d'emblée à l'injonction de disparaître dans le creuset républicain.

Cette situation, pour l'instant plutôt bloquée, peut-elle encore évoluer ? Parce que la thématique de la diversité excède le paramétrage culturel, au niveau duquel le blocage actuel semble le plus rude, et engage d'autres figures de l'altérité (générique, générationnelle, sans oublier le handicap), il n'est pas interdit d'espérer qu'à la faveur de cet élargissement ce qui pourrait être conquis moins péniblement à l'endroit d'autres composantes de l'identité puisse retentir à terme sur la composante culturelle et débloquer ici aussi ce qui fige les positions en présence. En ce sens, ce que le thème de la diversité peut apparaître parfois avoir d'hétéroclite en serait moins une faiblesse (par la confusion qu'il introduirait entre des questions dont il n'est pas douteux qu'elles sont non intégralement superposables) qu'une force : en nous trouvant ainsi conduits à établir du moins des analogies entre les interrogations soulevées par tel ou tel secteur de la diversité entre les êtres humains, nous pourrions être portés, à partir de ce que nous acceptons de reconnaître plus aisément dans un secteur, à reconsidérer une attitude moins ouverte dans un autre secteur. Encore cette éventualité requiert-elle déjà, pour que le simple fait de l'envisager ne procède pas d'un optimisme démesuré, que la thématique de la diversité, au-delà même de ses dimensions les plus délicates, voire les plus contestables, ne soit pas récusée en bloc, comme telle, au nom de ce qu'imposerait tel ou tel attendu juridico-politique de ce que nous tenons pour la configuration non négociable de notre conscience collective. Où nous retrouvons les effets induits par la conscience républicaine, en France ou ailleurs, dont je voudrais maintenant préciser le rôle qu'elle joue dans ce dossier.

1. Un républicanisme hostile à la diversité ? Le débat français

D'une manière qui, au premier abord, peut sembler étrange, l'affirmation de la diversité comme valeur à respecter (éthiquement) ou à promouvoir (politiquement) ne va pas de soi, notamment (mais non pas exclusivement) dans le contexte français. Pour ce qui est de la France, indépendamment des raisons anciennes qui se sont mises en place sur le temps long de la construction d'une certaine représentation de notre identité nationale, des motifs plus conjoncturels, liés à la façon dont cette

thématique de la diversité s'est développée ici depuis quelques années, sont venus superposer une couche de méfiance à un fond déjà pour le moins réticent.

C'est à partir de 2001 et de la loi du 16 novembre sur la lutte contre les discriminations que s'est amorcée la mise en œuvre d'une vaste politique de prévention, sous la forme d'un grand nombre de chartes, de conventions, de contrats exprimant, de la part des entreprises, des administrations et des services publics, une série d'engagements en faveur de la « diversité ». À travers tout particulièrement l'entrée en scène des entreprises (qui est aujourd'hui devenue non négligeable, puisque la Charte de la diversité, à la fin de 2008, était proche d'avoir été signée par 2000 entreprises), le soupçon s'est insinué, selon une courbure d'esprit bien française, que cette soudaine prise en considération de la diversité, issue originellement d'une loi émanant pourtant d'un gouvernement de gauche (celui de Lionel Jospin), pouvait recouvrir des intérêts tout autres que ceux du bien commun. Complétée en effet par la loi du 30 décembre 2004 qui, procédant cette fois d'un gouvernement de droite (celui de Jean-Pierre Raffarin), créa notamment la Haute Autorité de Lutte contre les Discriminations et pour l'Égalité (Halde), elle put alors aller jusqu'à apparaître à certains comme contribuant à dessaisir l'État de sa fonction de régulation par le droit pour lui substituer, au moins partiellement, une logique de régulation propre au marché, à savoir la logique des entreprises elles-mêmes calculant que leur intérêt bien compris était de jouer la carte de la promotion de la diversité. Je regrette que cela ait pu parfois être perçu ainsi, mais ainsi précisément vont les choses en effet dans un pays où le compromis social entre État et entreprise, ailleurs principe-clé des politiques social-démocrates, est supposé équivaloir forcément à une compromission. Un pays où ma famille politique, la gauche, reste à ce point dominée par la conviction que ce qui n'est pas fait par l'État est nécessairement mal fait – plus précisément : est fait, sinon pour le mal, du moins pour d'autres objectifs que ceux du bien commun.

Je n'analyserai pas plus avant cette tentative pour faire descendre aux enfers une thématique, celle de la diversité, dont je ne vois pas en quoi elle mériterait intrinsèquement un tel sort. Je cible uniquement le principe de la critique, qui peut être résumé de la façon suivante : au lieu et à la place de politiques consistant à œuvrer par exemple contre l'exclusion ethnique par des dispositifs juridiques contraignants pour les entreprises, l'approche substitutive en termes de diversité (et, corrélativement, d'égalité des chances) aurait en fait permis (c'est du moins ce qu'estiment les adversaires de la thématique de la diversité) une réconciliation trouble entre le monde économique et le monde politique : il se serait au fond agi, à travers un affichage polarisé sur l'idée de diversité et sur l'objectif d'égalité des chances, de conférer à la lutte contre les discriminations une

teneur plus consensuelle ; plus précisément : le souci de la diversité aurait visé à faire « diversion » par rapport aux exigences d'une authentique politique des droits de l'homme, axée sur une authentique lutte contre les discriminations. En conséquence, si la thématique de la diversité doit être dénoncée (ainsi qu'on le prétend dans la critique que j'évoque) comme une opération de diversion politicienne, pourquoi ne pas voir dans sa promotion un simple piège tendu par une majorité politique soucieuse surtout d'apaiser à peu de frais, pour assurer le bon fonctionnement de l'économie de marché, les tensions qui venaient de s'exprimer lors de la crise des banlieues de l'automne 2005 ?

Bref, la mise en avant du thème de la diversité aurait procédé et procéderait en général, dans les sociétés qui le promeuvent, d'une volonté de faire insidieusement passer au second plan la lutte menée contre les discriminations au nom des principes de l'État de droit. À la place de quoi les politiques de la diversité seraient dictées en fait par un principe de l'égalité des chances tenu pour intrinsèquement solidaire d'une économie fondée sur la performance et sur la concurrence. On s'emploierait donc, sous couvert de diversité, à substituer aux idéaux républicains (ceux de l'intégration) les exigences du marché. Ainsi le déplacement sémantique de ces dix dernières années (de la question des identités et de leur discrimination à celle de la diversité et de sa promotion) ne serait nullement anodin : il aurait pour enjeu véritable un basculement dans le modèle social et politique, conduisant de la démocratie républicaine vers la démocratie libérale. Bref : le handicapé, l'exclu en raison de son âge, soit encore trop jeune, soit déjà trop vieux pour occuper telle ou telle fonction malgré ses compétences, voire la femme ou l'homosexuel auraient ici servi à diluer le vrai problème, et à déplacer la problématique juridique et politique vers une vague question d'éthique, celle du respect de l'autre sous toutes les formes de sa diversité. Dans le meilleur des cas, la générosité au lieu et à la place de la conquête ou de la défense de droit ; dans le pire des cas, une forme de cynisme dissimulant sous l'apparence de l'éthique l'apport véritable de la diversité pour l'entreprise – un apport décrit ouvertement, dans les appels à signer la Charte, comme un bénéfice en matière de « réputation », comme une avancée vers « une image positive de l'entreprise vis-à-vis de ses clients, de ses fournisseurs, de ses salariés et des collectivités territoriales (attribution de marchés publics, réponse aux attentes éthiques des consommateurs et des collaborateurs, etc.) ».

On comprend alors le surgissement de certaines analyses fortement critiques, issues souvent de quelques intellectuels s'identifiant eux-mêmes comme « républicains ». Je n'évoque pas de telles prises de position, qui consistent toutes plus ou moins à dénoncer la façon dont la promotion de la diversité tenterait insidieusement de remplacer ce qu'on appelait autrefois le combat pour la « promotion sociale ». Je voudrais plutôt

suggérer comment, dans ce débat assez intense, une investigation plus poussée des questions soulevées par la diversité humaine permettrait de faire apparaître que, dans le débat en cours, l'un des camps présente sans doute trop emphatiquement le thème de la diversité, comme témoignant d'une avancée radieuse de l'esprit du temps, et l'autre camp le dénonce trop polémiquement comme un signe de confusion mentale oubliant ou trahissant la vocation d'une démocratie républicaine.

2. L'égalité contre la diversité ? Un débat américain

Je voudrais indiquer qu'à mes yeux, dans ce débat[1], il ne s'agit pas uniquement de pourfendre une posture exclusivement française qui correspond à ce que j'ai désigné ci-dessus comme celle de la conscience nationale-républicaine – version particulièrement radicalisée de la référence républicaine que par ailleurs nous partageons tous. Je dois en effet à la vérité en même temps qu'au respect de la position adverse de préciser que, si la posture anti-diversitaire a certes pignon sur rue en France, elle n'est pas non plus entièrement absente du débat ailleurs. Je voudrais, pour ce faire, évoquer brièvement les critiques extrêmement sévères que l'éminent universitaire américain qu'est Walter Benn Michaels, professeur de littérature anglaise à Chicago, a adressées aux politiques de la diversité, dans son ouvrage *The Trouble with Diversity* – traduit en France sous le titre plus abrupt : *De la diversité contre l'égalité*[2]. Je voudrais évoquer rapidement l'argumentaire de cet auteur incisif à l'encontre de la problématique de la diversité, et essayer d'y répondre.

Michaels s'attaque en fait à la façon dont la gauche américaine s'est à ses yeux fourvoyée depuis des années en privilégiant, dans la lutte contre les inégalités, la dimension raciale plutôt que la dimension sociale du problème. Je dégage rapidement les principales lignes argumentatives de ce qui s'est présenté ainsi, aux États-Unis, comme un véritable pavé dans la mare du progressisme politique : elles recoupent singulièrement les critiques menées en France au nom du républicanisme, mais elles confèrent par là même à ces critiques une portée irréductible à notre contexte national.

Qu'observe en effet Michaels dans la situation américaine depuis le lancement, au fil des années 1960, des politiques d'action positive conçues alors comme un moyen indispensable de renouveler et d'intensifier le

1 J'ai mené une investigation plus poussée du débat entre égalité et diversité dans mon ouvrage *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

2 Walter Benn Michaels, *The Trouble with Diversity: How We Learned to Love Identity and Ignore Inequality*, New York, Metropolitan, 2006 ; traduction française : *De la diversité contre l'égalité*, Paris, Raisons d'agir, 2009.

combat pour l'égalité ? Ses constats sont, il faut en convenir, déconcertants. Dans la lecture qu'il en fait, les indices relatifs aux inégalités économiques révéleraient que, durant les soixante dernières années, l'égalité a régressé aux États-Unis : en 1947, les États-Unis appartenaient encore, selon ces indices des inégalités, à la même catégorie que les pays d'Europe occidentale, tandis qu'en 2006 ils ont reculé jusqu'à se retrouver au même rang que le Mexique ou la Chine. Plus concrètement encore, précise Michaels : « En 1947, 20 % de la population américaine recevait 43 % des revenus annuels. En 2006, après des années de luttes, souvent victorieuses, contre le racisme, le sexisme et l'homophobie, 20 % des Américains se partagent 50,5 % de l'ensemble des revenus. Les riches sont donc devenus plus riches. »

Preuve manifeste, aux yeux de mon collègue de Chicago, que décidément, « quand l'identité prime sur le revenu », la lutte en faveur de l'égalité raciale et sexuelle – qui a constitué en 2007 et 2008 l'un des chevaux de bataille de la campagne de Barack Obama – n'a donc pas débouché, contrairement à ce que prétend l'idéologie du Parti démocrate, sur davantage d'égalité économique. Elle se serait même avérée « compatible avec une inégalité plus grande en la matière, et avec la formation d'une société plus élitiste », selon une logique qui ne serait au demeurant paradoxale qu'en apparence, tant il faudrait prendre acte du fait que « les combats antiracistes et antisexistes n'ont pas eu pour premier objectif de rendre la société plus égalitaire, d'atténuer, voire d'éliminer, l'écart entre l'élite et le reste de la société » : bien davantage, dans l'esprit de ces combats, « il s'est agi de diversifier l'élite, ce qui a contribué à la légitimer » et à rendre la société américaine « moins ouverte et encore moins égalitaire aujourd'hui qu'elle ne l'était à l'époque des ségrégationnistes » et de la prédominance du racisme. Reste alors à conclure (ce que fait Michaels) que l'intérêt porté aux différences identitaires ne serait en rien incompatible, bien au contraire, avec « un surcroît de tolérance envers les disparités de richesse et de revenu ». C'est pourquoi les politiques économiques néolibérales auraient aussi aisément intégré la thématique de la diversité, où il faudrait donc apprendre à reconnaître désormais une « vision fausse de la justice sociale ».

Analyse habilement provocatrice, mais brillante, j'en conviens sans réticence, à la faveur de laquelle en tout cas les défenseurs français de l'idéal « républicain » d'abstraction des différences (qui peuvent se situer politiquement « à gauche », dans la logique d'une posture qui a longtemps été celle de quelqu'un comme Jean-Pierre Chevènement) et les idéologues « républicains » au sens qu'a ce terme dans le clivage politique américain (où le discours républicain se situe « à droite ») peuvent se donner la main : la lutte pour la diversité ne conduirait pas à réduire l'écart entre riches et pauvres, mais seulement, en imposant

un modèle de justice sociale axé sur une représentation proportionnelle de la race et du genre parmi les métiers aux revenus ouvrant l'accès à l'élite (universitaires, avocats, journalistes, etc.), à faire figurer tous les paramètres de la diversité « parmi les fils et les filles de riches ». Auquel cas un tel programme ne choisirait d'aborder les inégalités engendrées par les discriminations que pour ignorer celles qui sont créées par le néolibéralisme, autrement dit par le capitalisme. Aussi bien Barack Obama que son ancienne concurrente et, durant son premier mandat, sa secrétaire d'État, Hillary Clinton, seraient donc « les emblèmes d'un progressisme américain dont l'éthique politique désapprouve et combat les inégalités qui découlent du racisme et du sexisme avec d'autant plus de vigueur que, simultanément, elle ignore les inégalités qui ne sont pas le fait de la discrimination, mais de ce que nous avions l'habitude d'appeler l'exploitation ». À l'encontre de quoi il serait temps de se rappeler, ajoute Michaels, qu'en août 1967, trois ans seulement après le vote des lois garantissant l'élargissement des droits civiques aux Afro-Américains, Martin Luther King s'interrogeait déjà sur ce que devrait être la prochaine étape de la lutte et le situait, lui, dans la nécessité, pour un pays comptant quarante millions de pauvres, d'« interroger le système économique » et de « réclamer une meilleure répartition des richesses, bref de « mettre en cause l'économie capitaliste ».

Je laisserai chacun réfléchir pour lui-même à cette analyse et à sa portée. Pour ma part, je l'identifie comme une étonnante réactivation de vieux réflexes et d'anciens schémas : une réactivation qui, comme chez les républicains français, me semble en partie affaiblie par sa dimension vivement polémique et par les analyses réductrices qu'une telle polémique induit. Il est frappant en effet de constater que, contrairement à ce que laisse penser cette analyse, la campagne victorieuse d'Obama, durant toute l'année 2008, aura davantage insisté sur les inégalités sociales que sur le facteur racial pour expliquer les discriminations. Au point que certains partisans de la discrimination positive ont pu s'en alarmer, déconcertés de constater qu'Obama, dans sa campagne, ne reprenait pas à son compte l'objectif de militer pour des réparations dues aux descendants d'esclaves. D'un côté, cette campagne s'est donc certes inscrite, comme tous les médias n'ont pas manqué d'y insister après le succès du 4 novembre 2008, dans la lutte des Noirs américains pour leur reconnaissance : elle est assurément venue accomplir de ce point de vue le rêve de Martin Luther King – celui d'une nation où les individus « ne seront pas jugés pour la couleur de leur peau, mais pour le contenu de leur personne » (*I have a dream*, 1963). Reste, d'un autre côté, que la démarche qui a été celle d'Obama (par conviction ou par souci stratégique de ne pas apparaître comme le candidat de la communauté afro-américaine) ne saurait nullement être exploitée pour illustrer le supposé déplacement d'accent,

de la classe sociale à la race, que stigmatise Michaels dans l'idéologie de la diversité. Pour cerner ce que va être à cet égard la politique du 44e président des États-Unis, il faudra donc attendre encore de voir ce qu'il fera des politiques *d'Affirmative action*, qui restent en débat, avec des choix des électeurs sensiblement différents selon les États quand ils ont été consultés à ce sujet le 4 novembre 2008. Certains analystes ont estimé qu'Obama demeure partisan des politiques de discrimination positive, mais qu'il souhaite les transformer en y incluant notamment la considération du niveau de revenu de leurs éventuels bénéficiaires. Je note cependant que, dans son livre de 2006, *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*[3], Obama, qui estime désormais « éteinte » la « culpabilité blanche », soulignait l'importance qu'il y aurait à pratiquer dorénavant des politiques universelles. Il ne faut donc pas simplifier, assurément, ce débat en opposant de façon antinomique la reconnaissance de la diversité et l'universalisme, mais plutôt se soucier des conditions de possibilité, théoriques et pratiques, d'un universalisme ouvert à la diversité.

3. La diversité, entre éthique et politique

Quoi qu'il en soit, et ce sera ma conclusion, la réaction anti-diversitaire issue d'un égalitarisme républicain excluant toute politique de traitement différencié – une réaction que l'on rencontre aussi bien aujourd'hui aux États-Unis qu'en France –, présente au moins l'intérêt, même si je n'en partage pas l'orientation de fond, d'attirer l'attention sur les questions que les promoteurs du thème de la diversité doivent s'imposer à eux-mêmes de prendre en charge s'ils en souhaitent sincèrement l'approfondissement. Assurément, il serait désastreux que les luttes pour la promotion de la diversité évincent les combats pour la redistribution de biens. C'est pourquoi il ne me semble pas inutile de souligner pour terminer qu'en matière de promotion de la diversité humaine, l'approche politique, qui est certes en partie concevable, doit largement être complétée par une approche éthique.

Des politiques de la diversité peuvent certes être envisagées dans tous les secteurs où les initiatives de l'État possèdent une forme particulière d'efficacité, à savoir l'ensemble des services publics. Il s'agit là, en France notamment, d'un vaste domaine, où il y aurait donc de puissants enjeux à ce que les objectifs liés à la diversité soient davantage pris en charge dans les politiques de recrutement. D'autant que le service public est d'abord et avant tout un service du public ou, comme on disait au début

[3] Barack Obama, *The Audacity of Hope: Thoughts on Reclaiming the American Dream*, New York, Crown Publishers ; traduction française par J. Martinache, *L'audace d'espérer, une nouvelle conception de la politique américaine*, Paris, Presses de la cité, 2007.

du XVIIe siècle, un service « au public », en sorte que tout ce qui s'y passe de visible retentit sur l'ensemble des usagers de l'école, de l'hôpital, des administrations. Si je ne souhaite pas cependant évoquer davantage de tels investissements politiques dans la cause de la diversité, ce n'est pas uniquement parce que la réflexion et la préconisation en la matière sont déjà fortement amorcées, par exemple, en France, à travers les initiatives prises par des établissements d'enseignement supérieur comme Sciences Po : c'est aussi parce que je ne crois pas que la cause de la diversité se décidera ni uniquement ni ultimement à la faveur de politiques initiées par l'État.

Dans ce registre de la diversité comme dans d'autres, l'État ne peut ni ne doit tout faire. Certes l'État est redevenu, depuis la crise financière et économique de l'automne 2008, une puissante valeur refuge. Toutes les considérations qui, depuis une décennie, avaient commencé, même en France, à faire lentement leur chemin quant à la nécessité de libérer, là où c'est possible et souhaitable, tel ou tel secteur d'activités sociales de la tutelle ou de la mainmise de l'État semblent avoir soudain volé en éclats. Ce n'est bien sûr là qu'une apparence ou une nécessité momentanée. Même si ce moment est appelé à durer, il ne doit pas nous dispenser de réfléchir aux actions qui peuvent ne pas dépendre de l'État, voire à celles qui ne pourront jamais dépendre de lui. Sauf en effet à imaginer, de façon cauchemardesque, un État si démesurément développé qu'il puisse intervenir directement dans les consciences, ou sonder les cœurs et les reins, nous ne pouvons ignorer que beaucoup d'évolutions sociales, notamment celles qui engagent les mentalités, ne dépendront ni ultimement ni entièrement de l'État et de ses politiques. Les évolutions concernant la diversité en font de toute évidence partie. De ce point de vue, il me paraît significatif et réconfortant que les initiatives les plus marquantes fussent venues en France, en matière de promotion de la diversité, de la société civile, et notamment de ce monde de l'entreprise et des « affaires » dont se méfient tant ceux qui demeurent convaincus, par une forme résiduelle de jacobinisme, que seul l'État peut se soucier du bien commun.

L'une des perspectives pour moi désormais les plus assurées dans ce débat consiste à considérer que le respect de l'autre dans sa diversité, *a fortiori* la reconnaissance de sa diversité comme une valeur, ne saurait être seulement les résultantes d'une lutte menée à partir de l'État contre les discriminations, sur le terrain juridique, ou sous la forme d'actions positives. Le renforcement des démarches anti-discriminatoires et la mise en place de telles politiques, surtout si elles contournent la détermination de quotas, sont certes indispensables et ne peuvent qu'avoir des effets bénéfiques. Ces effets seront cependant démultipliés dès lors que la perception même de la diversité, indépendamment de la contrainte exercée par les législations, sera modifiée : ce qui, qu'on le veuille ou non, relève des consciences et du libre choix qu'elles sont appelées à faire

elles-mêmes des valeurs qui les structurent. L'école, aidée par la famille, mais aidant aussi la famille à faire siennes certaines valeurs d'ouverture, peut assurément jouer un rôle dans de tels choix. Bien en amont de l'enseignement supérieur, l'inscription, dans les programmes scolaires, d'éléments (historiques, culturels, anthropologiques) de formation à la diversité et d'information sur celle-ci serait à cet égard un bienfait. Il est toujours stupéfiant pour moi que l'école consacre autant de temps à faire découvrir aux jeunes Français les beautés du fucus vésiculeux ou les mystères de la sexualité des langoustines, et aussi peu à une exploration méthodique de la diversité humaine et des questions qu'elle soulève. Il n'en demeure pas moins certain que ce sera toujours, ultimement, à l'individu de choisir de quelle manière il se rapportera à cette diversité et à ses divers paramètres, culturel, générique, sexuel, générationnel, lié au handicap ou à d'autres particularités (on commence aujourd'hui à évoquer les discriminations liées à l'obésité, par exemple). Plus précisément, il appartiendra toujours à l'individu de choisir aussi bien de quelle manière il se rapportera à ses propres composantes relevant de la diversité qu'à celles des autres. Là réside précisément l'espace de l'éthique, où il y a, je crois, la place pour quelque chose comme une éthique de la diversité, incluant dans l'espace de nos obligations la reconnaissance des différents paramètres de la diversité comme une composante propre de l'humain et de sa dignité. Toutes les politiques du monde peuvent se faire aussi incitatives qu'elles le voudront pour promouvoir les valeurs de la diversité : elles seront d'un effet nécessairement limité tant que les sujets eux-mêmes ne se reconnaîtront pas dans ces valeurs, aussi bien pour entreprendre de telles politiques ou pour les prolonger au plan local que pour les relayer concrètement dans les choix que chacun fait de sa propre vie.

Chapitre IV

La démocratie : inclusive et exclusive[1]

Charles Taylor

La démocratie, particulièrement dans sa forme libérale, est une remarquable philosophie de l'inclusion. Le « gouvernement du peuple, par le peuple, pour le peuple », expression dans laquelle le « peuple » est censé signifier (à l'encontre de jadis) tout le monde sans les restrictions tacites d'autrefois (les paysans, les femmes, les esclaves, etc.) : voilà qui donne le spectacle de la politique la plus inclusive de l'histoire de l'humanité.

Pourtant, il y a également quelque chose dans la dynamique de la démocratie qui appelle l'exclusion. Les formes antérieures de ce régime, par exemple les *polis* et les républiques de l'antiquité, y ont donné libre cours ; aujourd'hui, cependant, cela cause un important malaise. Pire encore, la théorie libérale contemporaine a tendance à ignorer cette dynamique ou à faire erreur quant à sa source, dans l'exacte mesure où la théorie libérale a tourné le dos à ses sources classiques et relégué les bienfaits de l'autodétermination démocratique à une zone d'ombre où ils sont occultés par ceux de l'égalité et des droits individuels. Seuls ceux qui, comme Robert Bellah, ont lutté de toutes leurs forces pour rétablir une perception du maintien de l'importance du pouvoir des citoyens, sont bien placés pour comprendre à fond la dynamique de la démocratie comme quelque chose d'à la fois immensément valable et de potentiellement dangereux.

Dans cet essai, je tiens tout d'abord à explorer cette dynamique, puis à faire quelques brèves observations sur les façons envisageables de la compenser ou de la réduire.

1. La dynamique de l'exclusion

Qu'est-ce qui pousse à l'exclusion ? Nous pourrions l'exprimer de la manière suivante : ce qui rend la démocratie inclusive est qu'elle est le

[1] Texte original : « Democracy, Inclusive and Exclusive », publié dans Richard Madsen (dir.), *Meaning and Modernity: Religion, Polity, and Self*, Berkeley, University of California Press, 2001, p. 179-194 ; trad. de l'anglais par Michel Buttiens et Bernard Gagnon.

gouvernement de l'« ensemble » du peuple ; ce qui explique l'exclusion est qu'elle est le « gouvernement » de l'ensemble du peuple. L'exclusion est un sous-produit de quelque chose d'autre, du besoin dans les démocraties d'un degré élevé de cohésion. Les États démocratiques ont besoin d'une identité commune.

On peut en comprendre la raison dès que l'on se demande ce qu'implique l'autodétermination citoyenne, ce qu'implique le mode fondamental de légitimation des États démocratiques, le fait qu'ils reposent sur la souveraineté du peuple. Rappelons à présent que, pour être souverain, le peuple doit former une entité et avoir une personnalité. On peut l'exprimer de la manière suivante : le peuple est censé gouverner, ce qui signifie que les membres de ce « peuple » forment une unité décisionnelle, un corps qui prend des décisions communes. De surcroît, ce « peuple » est censé prendre ses décisions selon un mode de consensus ou, à tout le moins, à la majorité d'agents supposés être égaux et autonomes. Il n'est pas « démocratique » que certains citoyens soient soumis au contrôle d'autres ; si cela peut faciliter la prise de décision, ce n'est pas légitime sur le plan démocratique.

De surcroît, afin de constituer une unité décisionnelle du genre que l'on exige ici, il ne suffit pas d'un vote permettant de consigner les opinions clairement définies de tous les agents. Non seulement ces unités doivent-elles prendre des décisions ensemble, mais elles doivent aussi délibérer ensemble. Les États démocratiques sont sans cesse confrontés à de nouvelles questions en plus d'aspirer à atteindre un consensus sur les questions qui leur sont soumises et non se contenter de refléter le résultat d'opinions diffuses. Une décision commune prise au terme de délibérations communes n'exige cependant pas simplement que tout le monde exprime son opinion par son vote ; elle exige aussi que l'opinion de chacun et chacune puisse prendre forme ou être modifiée à la lumière de la discussion, c'est-à-dire au terme d'échanges mutuels.

Cela implique forcément un certain degré de cohésion. Jusqu'à un certain point, les membres doivent aussi se connaître, s'écouter et se comprendre mutuellement. S'ils ne se connaissent pas bien, ou s'ils ne peuvent se comprendre mutuellement, comment pourraient-ils se lancer dans des délibérations communes ? C'est un point qui touche les conditions mêmes de la légitimité des États démocratiques.

Si, par exemple, une composante de la « nation » estime ne pas être écoutée par les autres membres de la nation, ou si ces derniers ne parviennent pas à saisir son point de vue, elle se considèrera immédiatement comme exclue des délibérations conjointes. La souveraineté populaire exige que l'on respecte les lois qui dérivent de ces délibérations. Toute personne exclue ne peut prendre part aux décisions prises ; par conséquent, celles-ci

perdent toute légitimité pour elle. Tout groupe ne bénéficiant d'aucune écoute est en quelque sorte exclu de la « nation », et le corollaire est qu'il cesse d'être lié par la volonté de cette nation.

Pour pouvoir fonctionner de façon légitime, un peuple doit donc être constitué de manière à permettre à ses membres de s'écouter mutuellement et de le faire vraiment – à tout le moins de s'approcher de cette condition – afin d'écarter de possibles remises en question de sa légitimité démocratique par une ou plusieurs de ses composantes. En pratique, on en exige encore davantage. Il ne suffit pas que nous soyons capables de nous écouter les uns les autres *maintenant*. Le but de nos États étant de durer, nous voulons être sûrs d'être en mesure de nous écouter mutuellement *dans l'avenir*. Et cela exige un certain engagement réciproque. Dans la pratique, une nation ne peut assurer la stabilité de sa légitimité que si ses membres prennent l'engagement ferme les uns vis-à-vis des autres d'avoir une allégeance commune envers la communauté politique. De plus, c'est la conscience partagée de cet engagement qui crée la confiance chez les divers groupes qu'ils pourront se faire entendre en dépit des motifs possibles de suspicion qui peuvent exister entre eux.

Autrement dit, les États démocratiques modernes ont besoin d'un « peuple » avec une identité collective forte. La démocratie exige une solidarité beaucoup plus grande et un engagement mutuel beaucoup plus fort dans le projet politique commun que ne l'exigeaient les sociétés hiérarchiques et autoritaires de jadis. Dans le bon vieux temps de l'Empire austro-hongrois, les paysans polonais de la Galicie pouvaient n'avoir aucune conscience du châtelain de Hongrie, et les bourgeois de Prague des ouvriers de Vienne, sans que cela ne représente la moindre menace à la stabilité de l'État. Au contraire, cet ordre des choses ne devint intenable que lorsque les idées concernant le gouvernement populaire commencèrent à circuler ; c'est à ce moment que les groupes qui ne se liguèrent pas ensemble ou ne purent le faire se sont mis à exiger leur propre État. Ce fut alors l'ère du nationalisme et de la chute des empires.

J'ai examiné la nécessité politique d'une identité commune forte pour les États démocratiques modernes sous l'angle de l'exigence de former un *peuple*, une unité délibérante. Mais cette nécessité politique peut aussi être rendue évidente d'autres façons. Les penseurs de la tradition de l'humanisme civique, depuis Aristote jusqu'à Arendt, ont observé que les sociétés libres exigent un degré plus élevé d'engagement et de participation que les sociétés despotiques ou autoritaires. En réalité, les citoyens doivent faire par eux-mêmes ce que les dirigeants font sinon pour eux. Mais cet engagement ne se produira qu'à condition que ces citoyens ressentent un profond sentiment d'identification envers leur communauté politique et, par conséquent, envers ceux qui la partagent avec eux.

D'un autre point de vue, ces sociétés exigeant un engagement ferme de chacun dans l'accomplissement des tâches communes, et étant donné qu'une situation dans laquelle certains supportent le fardeau du travail citoyen alors que d'autres profitent de ses avantages serait intolérable, les sociétés libres exigent un degré élevé de confiance mutuelle. Autrement dit, les sociétés libres sont extrêmement vulnérables à la méfiance de la part de certains citoyens envers le fait que d'autres pourraient ne pas pleinement assumer leurs responsabilités, qu'ils ne paient pas leurs impôts, par exemple, ou qu'ils trichent vis-à-vis des aides sociales ou que des employeurs bénéficient d'un marché de la main-d'œuvre favorable sans en assumer les coûts sociaux. Ce genre de méfiance crée des tensions extrêmes et menace d'effilocher les mailles du filet d'engagement sur lequel repose le fonctionnement des sociétés démocratiques. Un engagement soutenu et constamment renouvelé de la part de chacun est essentiel à la poursuite des actions visant à consolider la confiance mutuelle.

La relation entre la nation et l'État est souvent considérée d'un point de vue unilatéral, comme si c'était toujours la nation qui cherchait à se pourvoir d'un État. Mais le processus inverse existe lui aussi. Afin de conserver leur viabilité, les États cherchent parfois à créer un sentiment d'appartenance commune (c'est là un thème important dans l'histoire du Canada, par exemple). À l'ère démocratique, pour constituer un État, une société se doit d'entreprendre la tâche pénible et toujours à recommencer de définir son identité collective.

Le besoin d'une identité commune se fait donc sentir. En quoi cela provoque-t-il l'exclusion ? De toute sorte de façons, dont nous pouvons constater l'illustration dans différentes circonstances. Tout d'abord, on observe parfois ce phénomène dans des sociétés présentant historiquement un degré élevé d'unité ethnique. Le sentiment de lien commun et de volonté commune s'exprime depuis si longtemps par une langue, une culture, une histoire et une descendance communes qu'il est difficile de s'adapter à une situation dans laquelle l'espace citoyen inclut de nombreuses personnes d'autres origines. Les gens ressentent face à cette situation une certaine gêne, qui peut s'exprimer de nombreuses façons.

Dans certains cas, la société homogène hésite à concéder la citoyenneté à des étrangers. L'exemple le plus connu de ce genre de situation est celui de l'Allemagne et de ses « Gastarbeiter » turcs de troisième génération, dont la seule langue bien maîtrisée peut être l'allemand, dont le seul chez-soi peut se trouver à Francfort et qui demeurent des résidents étrangers. Mais il existe des manières plus subtiles et plus ambivalentes de vivre cette gêne. Peut-être les étrangers acquièrent-ils automatiquement la citoyenneté après une période d'attente déterminée ; il peut même exister une politique officielle d'intégration de ces personnes, largement acceptée

parmi les membres de la population « de souche ». Mais ces citoyens « de souche » n'en sont pas moins tellement habitués à fonctionner politiquement entre eux qu'ils trouvent difficile de s'adapter à la situation. Peut-être serait-il plus exact de dire qu'ils ne savent pas encore comment s'adapter ; les nouveaux réflexes ne viennent pas facilement. Par exemple, ils discutent encore de questions de politique entre eux, dans leurs médias électroniques et leurs quotidiens, comme si les immigrants n'avaient pas voix au chapitre. Ils discutent, par exemple, de la façon de tirer le meilleur parti des nouveaux arrivants pour leur société ou de la façon d'éviter certaines conséquences négatives éventuelles, mais parlent encore des nouveaux arrivés comme « les autres », comme s'ils ne pouvaient prendre part au débat.

Je ne veux pas soutenir que la démocratie débouche infailliblement sur l'exclusion. Cela reviendrait à plaider en faveur du désespoir et la situation est loin d'être désespérée. En réalité, la démocratie moderne tend vers l'inclusion en ce qu'elle implique que le gouvernement devrait être assumé par *l'ensemble* du peuple. Néanmoins, à côté de cela demeure une tentation constante d'exclure, résultant du fait que les démocraties fonctionnent bien lorsque les gens se connaissent bien, se font confiance mutuellement et ressentent un sentiment d'engagement mutuel.

L'arrivée de nouvelles personnes au pays et leur accession à la citoyenneté active posent un défi. La teneur exacte de l'entente mutuelle, les bases de la confiance mutuelle et la forme de l'engagement mutuel doivent toutes être redéfinies ou réinventées. Ce n'est pas facile et il existe une tentation bien compréhensible d'en revenir aux vieilles façons de faire et de nier le problème, soit par exclusion pure et simple de la citoyenneté (en Allemagne), soit par la perpétuation des façons de parler, de penser et de faire de la politique maintenant une distinction entre « eux » et « nous ».

Voilà pour les sociétés qui, historiquement, ont été homogènes sur le plan ethnique. Mais on constate un phénomène analogue au sein des sociétés mixtes. Il suffit de penser à l'histoire des États-Unis, à la façon dont les vagues d'immigration successives ont été perçues par des Américains de longue date comme une menace à la démocratie et à la manière de vivre américaine. C'est le sort qu'ont tout d'abord connu les Irlandais au début des années 1840. Puis les immigrants en provenance du sud et de l'est de l'Europe ont été regardés de travers au cours des dernières décennies du siècle. Et, bien sûr, les membres d'une population établie depuis longtemps, les noirs, lorsqu'ils se sont vu octroyer des droits de citoyens après la guerre civile, ont en réalité été exclus du droit de vote dans la plus grande partie du Sud profond jusqu'à l'entrée en vigueur de la législation sur les droits civils dans les années 1960.

Il s'agissait en partie de préjugés aveugles, mais pas entièrement. En réalité, les premiers immigrants irlandais, et européens par la suite, ne pouvaient s'intégrer immédiatement au sein de la culture politique des protestants anglo-saxons de race blanche de l'Amérique. Souvent, dans les villes, les nouveaux immigrants constituaient des « réserves de votes » pour les machines clientélistes des leaders locaux, en dépit de l'opposition des progressistes établis depuis longtemps et au grand dam d'autres personnes préoccupées par la démocratie citoyenne.

Ici encore, on est parvenu à effectuer une transition et une nouvelle démocratie a émergé, au sein de laquelle on a recréé un degré assez élevé de compréhension, de confiance et d'engagement mutuel (avec la tragique exception du grand fossé séparant les blancs des noirs), bien que cela se soit fait sans le moindre doute au prix de la disparition graduelle des premiers idéaux d'une république citoyenne et du triomphe de la « république procédurale », pour reprendre l'expression de Michael Sandel[2]. Toutefois, pendant un certain temps, la tentation de l'exclusion a été très forte et en partie motivée par l'engouement pour la démocratie elle-même.

Les cas que nous avons examinés jusqu'à présent sont caractérisés par l'arrivée en provenance de l'étranger, ou par l'accession à la pleine citoyenneté, de nouveaux groupes qui ne partageaient pas la culture ethnolinguistique ou encore politique de la société d'accueil. Mais l'exclusion peut également fonctionner selon un autre modèle. Il est arrivé aux démocraties, uniquement en raison de l'importance de la cohésion et d'une compréhension commune de la culture politique, d'essayer d'obliger leurs citoyens à entrer dans un même moule. La tradition « jacobine » de la République française en donne l'exemple le mieux connu.

Dans cette situation, dès le départ, la stratégie consiste à transformer les gens d'une façon rigoureuse et sans compromis. On accède à la compréhension commune – et on est censé la maintenir à jamais – grâce à une définition claire de ce sur quoi porte la politique et de ce qu'implique la citoyenneté ; ensemble, ces deux éléments définissent l'allégeance principale des citoyens. Cet édifice est alors vigoureusement défendu contre tous les arrivants, les ennemis sur le plan idéologique, les tire-au-flanc et, le cas échant, les immigrants.

Dans ce cas, l'exclusion fonctionne non pas d'abord à l'égard de certaines personnes déjà définies comme étrangères, mais contre d'autres façons d'être. Cette formule permet de refuser la citoyenneté moderne à d'autres façons de vivre ; elle fustige comme non patriotique toute manière de vivre qui ne se subordonnerait pas aux différentes facettes de l'identification à la citoyenneté. Dans le cas particulier de la France,

---

2 Michael Sandel, *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1996.

par exemple, des Républicains radicaux ont adopté une certaine solution au problème de la religion dans la vie publique – l'expulsion – et ils ont éprouvé d'immenses difficultés ne serait-ce qu'à imaginer qu'il pourrait y avoir d'autres façons de conserver la neutralité et la perspective universaliste de l'État français. D'où la réaction exagérée des Français envers les adolescentes musulmanes portant le voile à l'école.

Mais la force de cette formule « jacobine » est qu'elle a permis pendant longtemps d'éviter ou à tout le moins d'atténuer l'autre sorte d'exclusion, celle des nouveaux arrivants. C'est encore une surprise pour les Français, et d'autres, d'appendre de Gérard Noiriel[3] qu'un Français sur quatre de nos jours possède au moins un des grands-parents né à l'extérieur du pays. Au XXe siècle, la France était un pays d'immigration sans toutefois se considérer comme tel. Si la politique d'assimilation s'est heurtée à un obstacle avec les vagues récentes de Maghrébins, elle fonctionnait très bien avec les Italiens, les Polonais et les Tchécoslovaques arrivés entre les deux guerres ; on ne leur a jamais offert le choix et ils sont devenus impossibles à distinguer des *Français de souche*.

D'aucuns ont affirmé qu'une autre dimension de cette exclusion interne a fonctionné en raison du genre, et cela non seulement dans les sociétés jacobines, mais dans toutes les démocraties libérales, où sans exception les femmes se sont vu octroyer le droit de vote plus tard que les hommes. L'argument est que le style de politique, les modes et le ton des débats publics et autres éléments du même genre ont été établis par une société politique exclusivement masculine et qu'il faut encore changer cet état de fait pour inclure les femmes. Si l'on examine le comportement de certains parlements à prédominance masculine au moment de la période de questions, ressemblant comme c'est parfois le cas à des gamins turbulents dans la cour de récréation, il y a manifestement du vrai dans cet argument. La culture de la politique ne peut inclure totalement les femmes si elle ne change pas.

2. L'irréversible diversité

J'espère être parvenu à énoncer assez clairement ce que j'entends par la dynamique de l'exclusion en démocratie. Nous pourrions la décrire comme la tentation d'exclure ce qui n'entre pas dans la conception étroite de la solidarité ou les préjugés historiques d'un peuple, une tentation qui résulte du besoin même d'une autorité démocratique : pour atteindre un degré élevé de compréhension, de confiance et d'engagement mutuels. Ce besoin peut rendre difficile l'intégration des étrangers et inspirer

[3] Gérard Noiriel, *Le creuset français. Histoire de l'immigration. XIXe-XXe siècles*, Paris, Seuil, 1998.

aux citoyens la tentation de tracer une frontière autour de la collectivité initiale. Il peut aussi mener à la tentation de ce que j'ai appelé « l'exclusion interne », la création d'une identité commune autour d'une formule rigide de la politique et de la citoyenneté, qui refuse d'accepter la moindre option différente et exige de manière impérieuse la subordination de tous les autres aspects des identités des citoyens.

Manifestement, ces deux modes ne sont pas mutuellement exclusifs. Les sociétés basées sur l'exclusion interne peuvent également finir par repousser les étrangers, comme l'illustre bien malheureusement la force du Front national en France ; réciproquement, les sociétés dont l'intégration des étrangers a constitué le principal défi historique peuvent avoir recours à l'exclusion interne dans le but de créer une certaine unité dans la diversité.

Une des grandes vérités de notre ère est, tout d'abord, la généralisation du défi posé par les nouveaux arrivants et la multiplication des difficultés que cela crée au sein de toutes les sociétés démocratiques. L'ampleur et le rythme de la migration internationale rendent toutes les sociétés de plus en plus « multiculturelles » ; deuxièmement, la réaction « jacobine » à ce défi – une assimilation rigoureuse à une formule impliquant une exclusion interne relativement marquée – devient de moins en moins tolérable.

S'il n'est pas facile d'expliquer ce dernier point, cela semble un fait indéniable. On a pu observer un changement subtil de tournure d'esprit au sein de notre civilisation, qui a sans doute commencé pendant les années 1960. L'idée selon laquelle il nous faut effacer notre différence dans le simple but d'entrer dans un moule dominant, défini comme la « façon d'être » établie dans notre société, s'est passablement désagrégée. Les féministes, les minorités culturelles, les homosexuels, les groupes religieux – tous exigent la modification de la formule imposée pour les accepter, plutôt que le contraire.

Simultanément, en lien peut-être avec ce premier changement mais disposant de ses propres racines, est arrivé un deuxième changement, aussi subtil et difficile à définir avec précision. De la même manière, les migrants ne ressentent plus le besoin impératif de s'assimiler. Il ne faut pas se méprendre à propos de ce changement. La plupart des migrants cherchent à s'intégrer fortement aux sociétés auxquelles ils ont adhéré ; et ils veulent certainement s'y faire accepter comme membres à part entière. Mais, de nos jours, ils veulent souvent le faire à leur propre rythme et à leur propre manière et, au fil de cette évolution, ils se réservent le droit de modifier la société tout en s'y intégrant.

Le cas des hispanophones aux États-Unis est très révélateur à cet égard. La question n'est pas qu'ils ne veulent pas devenir des Américains

anglophones. Ils voient des avantages évidents à le faire et ils n'ont nullement l'intention de se priver de ces avantages. Mais ils exigent souvent des écoles et des services en espagnol parce qu'ils veulent rendre ce processus aussi peu douloureux que possible et qu'ils souhaitent conserver de leur culture d'origine le plus d'éléments possible au cours de ce processus. Et une telle situation a manifestement de grandes chances de se produire ; tous finiront pas apprendre l'anglais mais ils vont aussi modifier passablement la signification actuelle de l'identité américaine, tout autant que l'ont fait les vagues précédentes d'immigrants. De nos jours, la différence est que les hispanophones semblent avoir une perception de l'importance de leur rôle dans la codétermination de la culture plutôt que de ressentir cette perception en rétrospective, comme cela a été le cas des immigrants précédents.

La différence entre la réussite antérieure presque totale de la France dans l'assimilation des ressortissants d'Europe de l'Est et d'ailleurs (qui a jamais considéré Yves Montand comme un Italien ?) et les difficultés énormes qu'elle rencontre aujourd'hui avec les Maghrébins, même si elle est le reflet d'autres facteurs – par exemple, une différence religieuse et culturelle plus importante, et l'effondrement du plein-emploi –, se reflète également dans la nouvelle attitude qui prévaut parmi les immigrants. La perception antérieure de gratitude sans réserve envers les nouveaux pays d'asile et les nouvelles possibilités, qui semblaient rendre plutôt injustifiée et délacée la moindre revendication de différence, a fait place à quelque chose de plus difficile à définir. On est aussi tenté de dire, à quelque chose qui ressemble à la vieille doctrine au cœur de nombreuses religions, le fait que la Terre a été donnée en partage à l'espèce humaine. Un lieu qui a été donné n'appartient pas inconditionnellement aux gens qui y sont nés, de sorte que le privilège de le partager ne leur revient pas. En échange de son arrivée sur place, nul n'est moralement tenu d'accepter toutes les conditions que les habitants lui imposent.

Deux éléments nouveaux résultent de ce changement. Tout d'abord, la notion accolée plus haut aux hispanophones des États-Unis – l'idée que la culture à laquelle les immigrants adhèrent est quelque chose qui évolue sans cesse et qu'ils ont la possibilité de participer à la détermination de son avenir s'est étendue. C'est là, de plus en plus fréquemment, la compréhension tacite sous-jacente à l'acte d'immigration, plutôt que l'assimilation unilatérale.

Deuxièmement, on constate une intensification d'un phénomène établi depuis longtemps et maintenant considéré comme parfaitement « normal » – le phénomène selon lequel certains groupes d'immigrants continuent de fonctionner moralement, culturellement et politiquement comme une « diaspora » par rapport à leur pays d'origine. Ce n'est pas

un phénomène récent ; il suffit de penser, par exemple, à la communauté polonaise de tous les pays d'exil. Mais alors que, dans bon nombre de sociétés d'accueil, cela provoquait des froncements de sourcils et des regards de travers, la tolérance à son égard dépendant souvent de la sympathie envers la cause du pays d'origine (et les Polonais ont eu de la chance à cet égard), alors que dans le passé les gens maugréaient face à cette « double allégeance », ce genre de comportement en vient aujourd'hui à être considéré comme normal. Il existe bien sûr des écarts extrêmes qui suscitent toujours une forte opposition, comme les cas où des terroristes se servent de leur pays d'accueil comme base d'opérations. Mais ce genre d'opposition résulte du fait que ces actes ulcèrent l'éthique politique dominante et non en raison du lien qui est maintenu avec le pays d'origine à travers eux. De plus en plus, il est normal et indiscutable de se considérer et d'être perçu comme, disons, un véritable Canadien, tout en conservant un intérêt très intense envers le sort de son pays d'origine.

3. Réinventer la démocratie

Si tout cela est vrai, les sociétés vont alors devoir se lancer dans un processus ininterrompu de réinvention d'elles-mêmes au cours du prochain siècle : redéfinir leurs compréhensions communes pour inclure de nouveaux groupes de personnes ; et revoir leur culture politique traditionnelle pour accommoder diverses identités, à la fois locales et récentes.

Comment faire ? D'un point de vue général, on ne peut pas dire grand-chose et peut-être encore moins d'un point de vue philosophique. À ce stade, il serait peut-être prudent de mettre un terme à cet essai tout en souhaitant bonne chance aux gens de bonne volonté de partout dans leurs entreprises. Mais comme j'ai une tendance irrépressible à repousser les limites de la philosophie plus loin qu'il ne faudrait peut-être les fixer, j'aimerais faire quelques commentaires généraux à propos de ce processus.

Face à l'obligation pour une société démocratique de rassembler un tel nombre de différences de culture, d'origine, d'expérience politique et d'identité, la tentation est forte de définir la compréhension commune davantage en termes de « libéralisme » que d'autodétermination démocratique ; c'est-à-dire davantage en termes de droits individuels et de procédures démocratiques et juridiques qu'en termes de définitions de la vertu civique. En résumé, la tentation est forte de s'en remettre à ce que Sandel appelle la « république procédurale ».

Il semble y avoir de bonnes bases pragmatiques à cette propension. Mais elle a aussi de profondes racines philosophiques. Avant de passer à la question des mérites pratiques, je voudrais aborder la question des

racines philosophiques, parce qu'une vision mal avisée sur ce plan viendrait brouiller toute conception des options pragmatiques.

L'alternative est souvent présentée de la manière suivante : souhaitons-nous une démocratie axée sur le choix, la liberté individuelle, ou une démocratie orientée vers la participation et l'autogouvernement ? On a pu observer les deux tout au long des deux derniers siècles de démocratie libérale et on peut même le faire encore aujourd'hui. Mais la balance a penché si fortement dans un sens que la définition civique risque de tomber totalement dans l'oubli.

Qu'est-ce qui parle en faveur de l'orientation vers le choix ? Un certain nombre de choses, notamment des tendances qui, dans notre philosophie traditionnelle, pourraient, aux fins de cet essai, être présentées comme le détachement de l'éthique de la bonne vie pour se tourner vers une éthique reposant sur autre chose de manifestement moins contesté et de plus susceptible de susciter l'assentiment général. Cela explique en partie la popularité des théories dérivées autant de l'utilitarisme que du déontologisme kantien. Toutes deux s'arrangent pour faire abstraction des questions visant à savoir en quoi la vie est plus valable, plus admirable et plus humaine pour revenir sur un terrain qui semble plus stable. Dans un cas, on tient compte de toutes les préférences, indépendamment de la présumée qualité des objectifs visés ; dans l'autre, on peut faire abstraction des préférences pour se concentrer sur les droits de l'individu qui les exprime.

Cet acte d'abstraction bénéficie de trois considérations importantes. Tout d'abord, à une époque de scepticisme (menaçant sinon réel) à propos des conceptions morales, elle permet de quitter le terrain où les arguments paraissent les plus dépendants de nos interprétations et les plus contestés et incapables de susciter l'assentiment universel ; alors que nous devrions tous être en mesure de convenir que, toutes choses étant égales, il vaut mieux laisser les gens avoir ce qu'ils veulent ou respecter leur liberté de choisir. Deuxièmement, en raison de ce refus d'adopter un point de vue particulier de la bonne vie, c'est à l'individu qu'il revient de choisir et cela est conforme à l'anti-paternalisme de l'ère moderne ; cela assure la sauvegarde d'une sorte de liberté. Troisièmement, face aux différences de point de vue énormes au sein de la société moderne, l'utilitarisme et la déontologie kantienne semblent promettre une manière de décider des sujets communs auxquels nous sommes confrontés sans avoir à épouser les vues de certains en opposition à celles d'autres personnes.

Les deux premiers points reposent sur des arguments philosophiques, soit ce que l'on peut et ce que l'on ne peut connaître et prouver, et la nature de la liberté, respectivement. Ils ont fait l'objet de nombreuses analyses et de nombreux débats, et ont souvent été réfutés par les philosophes. Mais le troisième est un argument politique. Indépendamment de qui a

en définitive raison dans la lutte entre l'éthique procédurale et celle de la bonne vie, on peut raisonnablement se convaincre que, pour des raisons politiques, la meilleure formule de gouvernement démocratique d'une société complexe réside dans une sorte de libéralisme de la neutralité. Et c'est l'argument qui a été principalement repris de nos jours. Le passage de Rawls I à Rawls II en est un bon exemple. Sa théorie de la justice est désormais présentée comme « politique et non métaphysique ». Peut-être ce changement s'explique-t-il en partie par les difficultés auxquelles se heurtent les arguments purement philosophiques. Mais il correspond également à la perception universelle selon laquelle la diversité représente une dimension plus importante et cruciale de la société contemporaine. Comme je l'ai soutenu plus haut, cela tient en partie à l'augmentation réelle de la diversité au sein de la population et en partie à l'exigence croissante de prendre au sérieux les formes plus anciennes de diversité.

La question pourrait dès lors être la suivante : quelles sont les conceptions de la liberté, de l'égalité, de l'équité et de la base de la coexistence sociale qui sont, non pas correctes sur le plan abstrait, mais envisageables pour les sociétés démocratique modernes ? Comment les gens peuvent-ils vivre ensemble dans la différence, dans un régime démocratique, dans des conditions d'équité et d'égalité ?

Dès le départ, la république procédurale jouit d'un grand avantage. Si, dans notre compréhension des rôles et des droits des citoyens, l'on fait abstraction de toute conception de la bonne vie, on évite d'adhérer aux vues de certaines personnes aux dépens de celles d'autres personnes. De plus, on trouve immédiatement un terrain d'entente auquel tous peuvent se rallier. Respectez-moi et accordez-moi des droits pour la simple raison que je suis un citoyen et non en raison de ma personnalité, de mes idées ou des objectifs auxquels j'adhère, sans parler de mon genre, de ma race, de mon orientation sexuelle, etc.

Aujourd'hui, il ne se trouverait pas une personne sensée pour nier que cette acceptation constitue une dimension importante de n'importe quelle société libérale. On accorde, par exemple, le droit de vote de manière inconditionnelle, ou sous réserve de certaines bases liées à la citoyenneté, mais certainement sans tenir compte de différences de race, de genre, etc. La question est cependant de savoir si cela peut représenter la *seule* base pour vivre ensemble dans un État démocratique, si cette approche demeure valable dans *tous* les contextes, si notre libéralisme s'approche davantage de la perfection plus nous traitons les gens sans tenir compte de ce qu'ils défendent et que d'autres ne défendent pas.

On pourrait croire que, quelque raison que l'on puisse invoquer pour traiter les gens de cette manière, cela facilite néanmoins notre convergence et notre sensation de faire partie d'un projet commun. Ce

que nous avons tous en commun, c'est de faire des choix, d'opter pour certaines choses plutôt que d'autres, de vouloir obtenir de l'aide et non d'être gêné dans notre quête des aboutissements découlant de ces choix. Le terrain d'entente idéal semble donc être un projet promettant de faire avancer les plans de tous sur une base équitable. Et c'est vrai qu'on peut difficilement imaginer comment il pourrait en être autrement.

Il m'apparaît que, dans la philosophie moderne, nous souffrons de l'absence de modèles de rechange : des modèles de la manière, pour les gens, de s'associer et de se lier dans la différence sans faire abstraction de ces différences. Mais il existe un autre modèle du genre important, auquel j'adhère moi-même et que je voudrais exposer un peu plus à ce stade. Il a été évoqué, entre autres, par Herder et Humboldt, des penseurs aux opinions assez divergentes à d'autres égards. L'idée cruciale est que les gens peuvent aussi se sentir liés non pas en dépit mais bien à cause de leur différence. C'est-à-dire qu'ils sont capables de ressentir que la différence enrichit tout le monde, que leur existence est plus étriquée et moins pleine lorsqu'ils sont seuls plutôt qu'en association avec les autres. Dans ce sens, la différence désigne la complémentarité.

Ce concept peut constituer la base d'une puissante théorie de la liberté individuelle, comme dans l'ouvrage de Humboldt, *Essai sur les limites de l'action de l'État*. L'argument de Humboldt n'est pas l'argument libertarien négatif classique selon lequel la liberté est un droit, en raison d'une revendication inaliénable de la part de chacun et chacune de choisir ses objectifs et ses fins. Humboldt affirme plutôt l'intérêt moral crucial que chaque personne a dans le développement authentique de l'autre. Chaque existence ne pouvant permettre d'accomplir qu'une petite partie du potentiel humain – Humboldt accepte le principe de Goethe selon lequel il nous faut nous restreindre pour pouvoir réaliser quoi que ce soit – nous ne pouvons profiter de toute la gamme de réalisations et des capacités humaines que si nous vivons en étroite association avec des gens qui ont suivi des chemins différents. Essayer d'imposer la conformité revient à nous condamner à une existence plus étriquée et appauvrie.

Une des sources historiques de ce point de vue est une certaine compréhension théologique de l'existence humaine, venant principalement du christianisme. Sans doute Humboldt n'exploitait-il plus directement ce filon, bien que je sois prêt à soutenir que Herder le faisait bel et bien. C'est l'idée de l'humanité comme quelque chose à accomplir, non pas dans chaque être humain, mais en communion entre tous les êtres humains. L'essence de l'humanité n'est pas quelque chose que, même en principe, une seule personne pourrait accomplir au cours de son existence. Et ce n'est pas en raison de l'aspect limité de l'existence puisque nous ne pouvons compenser cet aspect de la vie en plaçant d'autres existence

à côté jusqu'à épuiser la variété humaine. La richesse de l'humanité ne résulte pas de l'addition de différences mais d'un échange et d'une communion entre elles. L'existence de différentes personnes ne permet pas d'atteindre cette richesse isolément mais conjointement avec celles des autres. L'image utilisée par Herder est celle d'un chœur ou, pourrait-on dire aussi, d'un orchestre. La richesse ultime vient de la convergence des différentes voix et des différents instruments ; c'est quelque chose qui se crée dans l'espace entre eux et elles. (La théologie sous-jacente à tout cela trouve sa source dans certaines doctrines chrétiennes, par exemple, la Trinité et la Communion des Saints.)

Je soutiens que, si l'on veut savoir quel genre de compréhension commune nous cherchons à atteindre, la république procédurale ou la république civique, dans ce contexte, il n'est plus aussi évident qu'il nous faille choisir le mode procédural. Si nous examinons ces deux modèles de ce qui consiste à créer un lien d'association, j'aurais tendance à affirmer que, bien que le modèle procédural, insensible à la différence, semble parfois être le modèle évident et même le seul, en réalité, ce n'est peut-être pas le cas et il peut se révéler au bout du compte bien plus comme une source de discorde. Pour éviter tout malentendu, je n'ai pas l'intention de nier que ce modèle convienne parfois. Au contraire, il convient souvent. Ce que je réclame, c'est une version plus complexe de libéralisme aux multiples facettes.

Nous y parviendrons si nous analysons certaines différences marquantes dans la façon dont ces deux modèles nous encouragent à réagir à la différence. Le modèle procédural nous oblige à faire abstraction de la différence dans nos tractations politico-juridiques avec les autres pour des raisons de deux ordres. Sur le plan politique, c'est parce que la prise en compte de la différence serait délicate, voire injuste ou qu'elle sèmerait la discorde ou une combinaison de ces réponses. Sur la base de l'anthropologie philosophique sous-jacente, kantienne, par exemple, c'est peut-être parce ce qui compte vraiment pour la personne est ce qu'elle partage avec tout le monde, soit le pouvoir de choisir ses propres fins et de mener sa propre existence, son autonomie. Ce modèle ne nous encourage pas à nous renseigner sur les idées des autres. En réalité, on peut parfois se dire que moins on en sait, plus il sera peut-être facile de réserver un traitement équitable aux autres, parce que leurs opinions réelles nous semblent tellement insultantes qu'il est difficile de les oublier une fois qu'on les connaît dans leurs moindres détails repoussants.

Haïssez le péché ; aimez le pécheur. Le saint kantien va détourner les yeux des idées peu édifiantes que la plupart de gens échafaudent pour eux-mêmes et les garder fixés sur l'agent autonome qui, au bout du compte, en est responsable.

Dans la mesure où nous fonctionnons selon l'autre modèle, cependant, il existe une forte motivation à faire des apprentissages mutuels. C'est la puissante motivation que l'on trouve, par exemple, derrière l'herméneutique gadamérienne, très herderienne à cet égard. Un des principes de cette herméneutique est qu'il n'existe pas d'atteinte de la compréhension de l'autre qui ne modifie simultanément la compréhension de soi-même. Et cela tient au fait que l'obstacle à notre compréhension initiale de l'autre est précisément notre emprise implicite et donc involontaire sur notre propre horizon trop étroit, sur les termes incontestables selon lesquels nous comprenons notre existence. Si elle est réussie, la tentative de comprendre débouche sur la « fusion des horizons », un ensemble plus vaste de termes fondamentaux dans lequel la manière d'être de l'autre peut figurer telle quelle comme une possibilité entre de nombreuses autres. Et cela signifie que *notre* manière figure elle aussi comme une possibilité parmi tant d'autres et c'est précisément cela qui constitue la révolution de la compréhension de soi.

On pourrait bien sûr voir ce décentrage comme une perte. Ce n'est assurément pas vu comme tel par Gadamer, ce qui est en réalité la preuve de la place qu'il occupe dans cette tradition de Herder et Humboldt. Exprimé d'une façon téléologique grossière : nous sommes censés nous comprendre les uns les autres. Cette compréhension mutuelle est la croissance, l'achèvement.

J'ai parlé de deux modèles. Mais on ne peut assimiler les modèles aux personnes. Pour la plupart, nous fonctionnons dans une certaine mesure suivant chacun des modèles. Nous traitons différentes différences de manière différente. Personne n'est un agent moral kantien tellement pur qu'il ne perçoit pas certaines différences comme des complémentarités ni n'agit en fonction de cette perception. La question est de savoir de quelle façon réagir à certains cas concrets. Et ici les différents modèles du lien associatif, perçus comme des formules politiques universelles, dictent des approches très différentes.

En quoi cependant l'analyse de deux modèles montre-t-elle que la voie procédurale n'est peut-être pas la meilleure pour la différence universelle ? Il nous faut ici apporter l'argument évident que personne n'a encore conçu une procédure perçue comme neutre par tout le monde. La question concernant les procédures, les chartes de droits ou les principes distributifs est qu'ils *ne sont pas* censés aborder le problème épineux de la différence substantielle dans la manière de vivre. Mais en pratique, il n'existe aucune façon de s'assurer que ce soit bien le cas.

L'exemple des États-Unis est éloquent à ce point de vue. Une démarche conçue comme une décision procédurale, neutre aux yeux de toutes les parties, la séparation de l'Église et de l'État, finit par donner lieu à différentes interprétations, dont certaines sont perçues comme loin d'être

neutres pour des acteurs importants au sein de la société. La dissension autour de la prière à l'école en est un exemple. On pourrait soutenir que l'insistance sur une solution procédurale, dans ce cas-ci, une décision constitutionnelle du type « le vainqueur prend tout », ne fera à coup sûr que jeter de l'huile sur le feu, ce qu'elle semble bel et bien avoir fait.

De surcroît, par comparaison à une solution politique, fondée sur la négociation et le compromis entre des exigences contradictoires, la décision constitutionnelle n'offre pas à chacun des camps la possibilité d'examiner en substance la position défendue par l'autre. Pire encore, en voyant leur réclamation déclarée inconstitutionnelle, les perdants voient leur programme perdre sa légitimité d'une manière qui a d'importants échos au sein de la société américaine. Non seulement ne pouvons-nous vous donner ce que vous réclamez, mais en le demandant, vous vous montrez primaire et non américain.

En résumé, je soutiendrais que le *Kulturkampf* américain actuel a été exacerbé plutôt que résolu par une politique de recours en justice et d'appels abusifs à la Constitution. Mais la question n'est pas de démontrer avec certitude que l'approche procédurale est mauvaise dans tous les cas, mais simplement comment elle peut l'être dans certains cas, afin de ramener une certaine dose d'empirisme dans ce débat.

Mais il va nous falloir toute la souplesse d'esprit et l'imagination dont nous sommes capables. La lutte pour redéfinir notre existence politique afin de contrecarrer les dangers et les tentations de l'exclusion démocratique ne fera que s'intensifier à mesure que le siècle progresse. Il n'existe pas de solution simple, de formule universelle de réussite dans cette lutte. Mais au moins pouvons-nous éviter les handicaps d'une perception de soi trop rose et de vues philosophiques inappropriées. Et cela signifie tout d'abord qu'il est important de voir la tendance à l'exclusion, tout comme la vocation de l'inclusion, contenue dans la politique démocratique et, deuxièmement, qu'il nous faut nous libérer de certaines des puissantes illusions philosophiques de notre époque. Cet essai est une tentative d'approfondir un peu notre réflexion dans chacune de ces directions.

Chapitre V

Alain Renaut et Charles Taylor

Un consensus par recoupement ?

Bernard Gagnon

La diversité est une notion polymorphe. Utilisée comme un synonyme de pluralisme, elle décrit la réalité des sociétés démocratiques contemporaines composées d'individus et de groupes d'individus qui se différencient par des conceptions du bien et des attachements culturels et religieux distincts. Comprise comme une valeur à promouvoir, elle devient un enrichissement du tissu social et culturel et une composante essentielle du bien commun de l'humanité. Sous un angle ou l'autre, fait ou valeur, la question n'est pas celle d'être « pour ou contre » la diversité, mais « que faire » de celle-ci ? Comment concilier la cohésion sociale et l'unité politique dans un contexte de différenciations socioculturelles accrues ? Doit-on limiter l'expression des différences à la sphère privée dans le but de maintenir un espace public neutre et égalitaire ou doit-on, au contraire, ouvrir l'espace public à la différence dans le but de favoriser l'intégration et le vivre-ensemble dans une société pluraliste ?

En marge de ce débat, une nouvelle interrogation surgit depuis quelques années, non pas que faire « de la » diversité, mais que faire « à partir » de la diversité ? La question ne porte pas directement sur l'aménagement et l'accommodement des différences, mais sur de nouvelles lectures de la modernité politique du point de vue de la diversité. Charles Taylor est l'un de ceux qui ont le plus contribué à cette réflexion. La prise en compte de la diversité « profonde » conduit à revoir le sens et la pratique des principes politiques et juridiques des démocraties. Il faut penser sur de nouvelles bases moins uniformes et plus ouvertes à la différence les relations entre les individus et entre les groupes, voir également entre les nations. La dignité humaine ne repose pas uniquement sur la reconnaissance de la liberté de chacun et du respect de son être, mais doit s'étendre à la protection des convictions et des croyances qui structurent l'identité morale des individus[1]. La diversité n'est rien de moins que l'expression

[1] La reconnaissance est un besoin humain vital qui s'étend au-delà de l'identité formelle du citoyen pour s'étendre aux convictions et aux croyances des individus :

de la singularité morale et spirituelle de chaque être humain. « Laissez les gens souscrire aux principes d'une société démocratique, peu importe les raisons ou les valeurs qu'ils avancent, laissez-les simplement souscrire[2] », telle serait le parti pris de la diversité selon Charles Taylor.

Bien qu'issu d'un horizon philosophique éloigné du « multiculturalisme » de Charles Taylor, le philosophe Alain Renaut a également entrepris ces dernières années une réflexion « à partir » de la diversité. Dans le prolongement de ses investigations philosophiques et politiques au sujet de la modernité et de l'individualisme, le philosophe interrogeait récemment la diversité sous l'angle de l'éthique, c'est-à-dire les nouvelles manières d'être en relation à soi, à l'autre et au monde commun dans une perspective de reconnaissance accrue des différences[3], l'éthique comprise comme la référence aux valeurs partagées entre les individus dans une société fortement diversifiée. Ces valeurs ne sauraient être portées par le politique et le juridique sans s'exposer à la critique d'une intrusion des valeurs et du bien dans ces institutions, et ainsi contrevenir aux principes libéraux de la neutralité de l'État et de la séparation entre morale et politique[4]. L'humanisme de la diversité, proposé par Alain Renaut, pourrait bien toutefois être la contrepartie éthique qui, s'appuyant sur l'intelligence du citoyen et s'exprimant dans une société civile autonome, permettrait à chacun d'exprimer librement sa singularité sans oblitérer ses responsabilités envers l'autre et envers un monde commun. « Semblables, mais divers, divers, mais semblables[5]. »

« [les croyances] engagent la conscience d'une personne, qui ne saurait les passer sous silence ou les transgresser sans porter atteinte à son intégrité morale ». Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir. Le temps de la conciliation*, Rapport de la Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008, p. 144.

2 Charles Taylor, « Modes of Secularism », dans R. Bhargava (dir.), *Securalism and its Critics*, New Delhi, Oxford University Press, 1998, p. 134 (traduction de l'auteur).

3 Alain Renaut, *Un humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*, Paris, Flammarion, 2009.

4 Je reprends ici un problème soulevé par Alain Renaut au sujet de la possibilité d'une coexistence démocratique dans une société libérale où chacun se voit reconnaître des droits et des libertés individuels, mais où chacun doit aussi entrevoir sa coexistence démocratique et pacifique avec les autres porteurs de droits. La réponse se trouverait partiellement dans l'investissement démocratique et délibératif des différents lieux de sociabilité qui composent une société libre (Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, Paris, Grasset, 2005) et partiellement dans une nouvelle éthique individuelle et sociale conforme à une société pluraliste qui tout en reconnaissant la liberté et la singularité de chacun ne renonce pas aux exigences d'un monde commun (Alain Renaut, *Un Humanisme de la diversité. Essai sur la décolonisation des identités*).

5 A. Renaut, *Un humanisme de la diversité*, p. 252.

Dans le propos qui suit, je compare les positions récentes de Charles Taylor et d'Alain Renaut au sujet de la diversité. Les deux philosophes, le premier pourtant vu comme un communautarien et le second comme un libéral, se sont rapprochés au cours des dernières années au sujet du pluralisme et de la pratique des sociétés démocratiques. Ils partagent également plusieurs points dans leur critique respective du républicanisme. Charles Taylor s'est éloigné de ses positions communautariennes antérieures – entre autres au sujet de la primauté du bien commun – et intègre dorénavant dans sa pensée les credo libéraux de la neutralité de l'État et de la primauté des droits individuels, alors qu'Alain Renaut reconnaît de manière plus explicite l'importance des attachements culturels dans l'affirmation de l'identité individuelle et collective.

Je trace ci-dessous quelques éléments de chacun des deux parcours. Certes, les deux philosophes conservent leurs distances – la perspective postromantique de l'identité profonde des individus chez Taylor, et la perspective kantienne de l'autonomie du sujet et du déracinement des individus chez Renaut –, mais ils partagent néanmoins une lecture commune de la diversité qui fait de celle-ci non seulement un fait social ou une valeur à promouvoir, mais un paradigme de la pensée humaniste contemporaine. Une étude de ces rapprochements, tout en conservant à l'esprit les oppositions qui demeurent, permet de mieux comprendre l'importance contemporaine de la diversité dans les réflexions au sujet de la démocratie moderne.

1. L'humanisme de la diversité

Les manières de concevoir et de considérer les différences culturelles ont connu des transformations importantes dans les écrits d'Alain Renaut. D'un argumentaire qui considérait les revendications identitaires comme les symptômes d'une accentuation négative de l'individualisme et de sa quête d'indépendance au détriment de l'autonomie et de la responsabilité individuelles[6], le philosophe en est venu progressivement à reconnaître le bien-fondé de certaines de ces demandes de reconnaissance lorsqu'elles demeurent dans les cadres des droits et libertés de l'individu et qu'elles s'expriment en tout respect du principe de l'égalité des sujets de droit[7] ; sujets qui ne sont rien d'autre que les individus. L'autonomie demeure à l'horizon de l'individu (sa capacité d'être maître de ses choix et des décisions qui les précèdent), mais le philosophe reconnaît de manière plus affirmée que le sujet « s'incarne » dans un individu porteur d'une

6 Alain Renaut, « Le multiculturalisme est-il un humanisme ? », dans Lukas S. Sosoe (dir.), *Diversité humaine. Démocratie, multiculturalisme et citoyenneté*, Québec et Paris, Les Presses de l'Université Laval et l'Harmattan, 2002, p. 107-121.

7 Alain Renaut, *Qu'est-ce qu'une politique juste ? Essai sur la question du meilleur régime*, Paris, Grasset, 2004, p. 195-254.

personnalité et d'attachements divers qui le singularisent. Les droits et les libertés ne concernent pas uniquement un sujet « formel » et « abstrait », mais s'étendent à l'individualité de celui qui agit et qui, dans ses différents lieux de sociabilité, donne un contenu singulier à ses droits et à ses libertés. Alain Renaut affirme cela sans aucunement souscrire à la reconnaissance de la différence pour la différence ni au multiculturalisme, puisque toute reconnaissance demeure balisée par le respect des libertés d'autrui et l'égalité des sujets de droit. Cette ouverture se fait également dans une perspective philosophique qui conserve en arrière-plan le rejet des droits collectifs et le maintien de la neutralité de l'État. Il s'agit d'une diversité qui se veut éloignée de tout communautarisme et qui s'appuie sur la singularité irréductible et la dignité de chaque être humain.

Les changements perceptibles au sujet de la différence ont mené le philosophe à faire un ensemble de propositions sur la manière dont les démocraties libérales pouvaient répondre au pluralisme. Notons son appui à l'idée d'inscrire les droits culturels dans les droits fondamentaux de la personne humaine, « des droits de l'individu à faire valoir et à faire respecter son identité culturelle[8] », et sa méfiance et ses réserves à l'idée de toute loi ou de toute mesure qui aurait pour but de limiter des pratiques culturelles spécifiques pour des raisons autres (par exemple, l'intérêt commun ou l'identité nationale) que le respect des libertés et de la dignité d'autrui (le libéralisme veut garantir les libertés individuelles et non les restreindre). À l'inverse, s'il reconnaît un rôle limité aux pouvoirs publics dans la promotion de la diversité culturelle et linguistique, il précise que les actions publiques entreprises en ce sens ont pour but de promouvoir l'égalité des chances et non de reconnaître des identités collectives spécifiques. Ces actions doivent également avoir pour résultat d'accroître le libre arbitre des individus et non de les contraindre dans des identités non choisies[9]. Le philosophe ne suggère aucunement la reconnaissance des groupes et des communautés, mais essentiellement une égalité des sujets de droit qui « prend acte de la façon dont la diversité des situations et des handicaps conditionne les chances individuelles d'accomplissement de soi et de réussite sociale[10] ». Il se prononce à cet effet en faveur des mesures de justice compensatrice pour autant qu'elles n'aboutissent pas à des mesures par quotas *à l'américaine* (par exemple, selon l'appartenance ethnoculturelle ou le sexe) qui consisteraient de lier l'individu à son groupe et ouvrirait ainsi la porte à des droits collectifs et au spectre du communautarisme[11].

---

[8] *Ibid.*, p. 199.

[9] *Ibid.*, p. 195-204.

[10] A. Renaut, *Un humanisme de la diversité*, p. 61.

[11] Alain Renaut, *Égalité et discriminations. Essai de philosophie politique appliquée*, Paris, Seuil, 2007, p. 117-139 (Chapitre III : Une justice compensatrice ?).

Bien qu'acquiesçant aux principes du libéralisme politique (primauté des libertés individuelles, égalité de droit, limitation et neutralité de l'État), Alain Renaut n'en est pas moins conscient de certaines dérives possibles des sociétés libérales, dont les tendances à la fragmentation sociale. Citant Tocqueville, il rappelle qu'une société où chacun n'agirait qu'en vertu de ses propres intérêts égoïstes et sans souci du bien public est une société dans laquelle le risque de désaffection citoyenne est des plus élevés[12]. Dans le but d'atténuer ce risque, le philosophe ne suggère aucun recours aux vertus civiques ou aux corps intermédiaires (communautés locales ou culturelles) comme rempart entre l'individu et l'État, mais il se montre favorable, tout en émettant certaines réserves, à une correction républicaine (démocratique) du libéralisme politique. Il s'agirait d'élargir les possibilités de délibération entre les citoyens en investissant démocratiquement les différents lieux de cohabitation publique à mi-parcours entre l'individu et l'État (à l'école, à l'université, dans l'administration publique), là où se définissent différentes normes de la vie sociale. L'objectif est de maintenir éveillée chez les citoyens, en la mettant en pratique, la ferveur démocratique, et rappeler ainsi aux citoyens qu'ils sont la source légitime de l'autorité et les auteurs de la loi, accroître les occasions et les lieux où le citoyen doit en appeler à son intelligence en mettant en pratique son jugement dans la prise d'actions collectives. Les réserves d'Alain Renaut portent toutefois sur l'intérêt et la volonté réels des citoyens des sociétés contemporaines d'investir ces lieux, et le risque que la pratique délibérative ne concerne qu'une minorité d'entre eux, qui se transformerait ainsi en « aristocratie citoyenne ».

En recherchant une solution politique (une correction républicaine du libéralisme) au déficit démocratique, Alain Renaut ne renonce aucunement à l'expression de la pluralité des valeurs et des convictions dans l'espace public et dans les différents lieux de délibération, car cela reviendrait à une solution « républicaniste » aveugle aux différences, restrictive des libertés individuelles et incapable de réaliser pleinement l'égalité des sujets de droit. Il s'agit de rechercher une réponse purement politique et aucunement morale au dilemme tocquevillien de la perte d'esprit public. « [L]a perspective selon laquelle, entre les citoyens d'un peuple libre, c'est la construction purement politique d'une raison publique, sur fond de pluralisme des convictions morales, religieuses ou philosophiques, qui doit permettre de garantir au mieux les conditions du bien commun[13]. »

Plus récemment, le philosophe soulignait une autre difficulté des démocraties contemporaines, celle de lier la référence humaniste à un

---

12 A. Renaut, *Qu'est-ce qu'un peuple libre ?*, p. 195-207.

13 *Ibid.*, p. 263.

monde commun et la reconnaissance des différences. La question n'est plus celle du déficit démocratique d'une société libérale, mais celle de concilier le pluralisme libéral – une société où chacun est appelé à exprimer sa singularité – avec la référence commune à une même humanité – une société dans laquelle nous nous reconnaissons tous comme des semblables. En d'autres mots, comment éviter que les reconnaissances des différences favorisées et encouragées par le libéralisme ne viennent pas à réinstaurer des frontières incommensurables entre les individus et limiter ainsi les capacités de reconnaissance mutuelle au travers d'une humanité commune[14]. Il s'agit de repenser les rapports interindividuels de manière à ce que l'individu puisse reconnaître chez l'autre un semblable, mais sans effacer sa différence, car l'autre est également un être singulier. La reconnaissance doit s'étendre au-delà de son être formel, en tant que sujet de droit, pour s'ouvrir à son individualité propre, aux attachements que l'individu reconnaît comme étant les siens. Le philosophe précise que cette éthique individuelle du rapport à soi et à autrui n'est pas une prérogative de l'État qui doit demeurer neutre sur cette question. Elle est la prérogative des individus et des groupes d'individus qui composent la société civile, une éthique individuelle et sociale entre des individus libres et égaux dans un contexte de diversité.

Le paradigme de la diversité avancé par Alain Renaut propose une réponse éthique au dilemme du « semblable, mais différent, du différent, mais semblable ». « [L]a promotion de la diversité humaine […] sera véritablement assurée, au-delà des mots, que si nous parvenons à concevoir et à mettre en œuvre un universalisme ne faisant plus de l'abstraction pleine et entière des différences la condition nécessaire et suffisante d'un monde commun ou, si l'on préfère, d'une "république"[15]. » Ce paradigme repose sur une déconstruction du discours identitaire antérieur qui avait été la marque des décennies 1980 et 1990, caractérisé par les demandes de reconnaissance des identités. Dorénavant : « Il s'agit peut-être moins (moins exclusivement, moins fondamentalement) de lutte pour la reconnaissance des identités culturelles minoritaires par les identités majoritaires s'incarnant dans le pouvoir des États que d'un combat mené en vue de permettre plus radicalement à la diversité culturelle comme telle de subsister et de s'épanouir[16]. » L'éthique de la diversité tout en s'ouvrant à la différence doit néanmoins être une lutte contre les enracinements et les naturalisations des identités (le communautarisme) qui ont pour effet de nous éloigner d'un humanisme partagé. Mais cette dernière remarque n'implique pas de reconnaître qu'un individu abstrait détaché de toute

[14] A. Renaut, *Un humanisme de la diversité*, p. 421-430.

[15] *Ibid.*, p. 274-275.

[16] *Ibid.*, p. 292.

appartenance ni d'exiger une neutralisation des différents attachements des individus, il s'agit simplement d'affirmer que l'individu doit conserver la primauté de son autonomie par rapport à la diversité de ses appartenances. L'on comprend que pour le philosophe, la reconnaissance des différences, pour autant qu'elle puisse constituer une valeur des démocraties contemporaines, doit néanmoins éviter tout renfermement sur soi-même. Il est primordial de conserver le sujet autonome comme l'horizon critique de l'individu, comme l'auteur de ses représentations et de ses actes. « [I]l ne serait pas impossible que ce soit précisément à travers le maintien du sujet comme horizon de l'individu que puisse se distinguer, dans la diversité, ce qui participe d'une décolonisation des identités et ce qui conduit tendanciellement à une dégénérescence des droits en simples consécrations des désirs[17]. »

Mais il n'est pas nécessaire pour préserver l'autonomie de reléguer les attachements sociaux et culturels à la sphère privée ou d'exiger que les individus les laissent au vestiaire lorsqu'il s'agit de s'introduire dans l'espace public. L'arrachement au cycle de la vie, devise kantienne, n'est pas ici le pur arrachement. Il s'agit d'un « […] universalisme ouvert à la diversité, où la valorisation de l'arrachement n'exclut pas toutes formes concevables d'attachements, mais seulement ceux qui, en se naturalisant, livreraient sans possibilité de distance (y compris de distance critique) l'individu et le groupe à leurs racines[18] ». Le philosophe propose une autre voie à mi-chemin entre l'arrachement abstrait (républicain) et l'enracinement substantiel (communautarien), celle de la transversalité, de l'identité conçue dans la diversité de ses relations. L'idée de l'individu qui répond au « qui suis-je ? » en reconnaissant une pluralité d'appartenances sans se fondre dans aucune, et tout en conservant une distance critique par rapport à chacune. Il s'agit d'une manière originale de concilier l'autonomie du sujet avec la prise en compte des attachements indéfectibles des individus. Penser la différence par la catégorie de relation et non de substance permet de reconnaître les individus et leurs attachements divers, sans lesquels il n'y aurait pas d'individualité singulière, mais sans donner à aucun de ces attachements une valeur substantielle, sans aucun enracinement dans une identité figée. Inspiré par les travaux d'Édouard Glissant sur la créolité, Alain Renaut souligne que l'identité n'implique pas des racines ou des rapports exclusifs à soi, mais une « […] identité conçue comme un long processus d'identification, de constitution de soi, à travers le croisement de plusieurs histoires et de plusieurs cultures[19] ».

---

17 *Ibid.*, p. 224.

18 *Ibid.*, p. 280.

19 *Ibid.*, p. 330-331.

L'humanisme de la diversité est, en ce sens, la mise en relation d'histoires diverses, mais convergentes, car il met en relation des individus qui tout en s'affirmant comme singuliers partagent avec tous les autres individus la faculté commune de s'élever au-dessus des contingences. Il s'agit de faire advenir des rapports interhumains dans lesquels la singularité de chacun inclut la transversalité.

> […] [C]es identités dans lesquelles nous nous reconnaissons sont, non seulement pour chacun de nous des identités à soi, constitutives du rapport que nous entretenons avec nous-mêmes et de la représentation que nous nous faisons de ce que nous sommes, mais des identités distinctives d'autres identités. Des identités qui jouent ainsi un rôle, non plus seulement dans l'affirmation de soi, mais dans le rapport aux autres, sur le mode d'une reconnaissance de l'irréductible diversification de ce qu'est l'humanité en nous[20].

C'est d'ailleurs parce que chacun porte avec lui cette singularité du « qui suis-je ? », mais sans jamais s'y cloisonner, qu'il est en mesure de reconnaître chez l'autre la faculté commune d'exprimer sa diversité sans enfermement : la reconnaissance du divers (l'identité), mais également du même (l'autonomie) en chacun de nous[21].

Si l'on devait caractériser les propos d'Alain Renaut sur les identités et les différences, on pourrait souligner le souci de conserver l'autonomie à l'horizon de l'individu, mais ce dernier ne se conçoit pas de manière formelle, mais abstraite, mais dans les rapports concrets. Il n'y a pas renoncement de l'individualité dans la diversité de ses représentations et de ses actions. L'éthique répond ici à un humanisme de la diversité qui n'a pas pour objet la consécration des identités, pas plus qu'il ne suggère l'effacement des identités particulières, mais qui s'appuie, tout en les protégeant, sur les facultés de chaque être humain de s'affirmer comme un individu libre – responsable de ses actions et des délibérations qui les président – qui partage avec d'autres individus le même souci envers la liberté. « [L]'autre est ici un semblable, précisément parce que comme moi, il n'est rien de ce qui, en le définissant, annulerait son potentiel d'arrachement, et n'est réductible à rien de ce qui, en le cernant à partir de cette définition, le séparerait de moi par des appartenances ou des attachements incommunicables[22]. »

---

20 *Ibid.*, p. 72-73.

21 Alain Renaut perçoit dans l'identité-archipel d'Édouard Glissant et dans les réflexions de ce dernier sur l'identité créole un modèle d'un humanisme de la diversité : la créolisation comme une expérience non-essentialiste de l'identité. L'identité-archipel est conçue comme une identité inséparable d'une combinatoire culturelle ou d'une relation interculturelle. *Un humanisme de la diversité*, p. 285-349.

22 *Ibid.*, p. 279.

2. Diversité profonde et libéralisme

Les changements dans la pensée politique d'Alain Renaut en faveur d'une plus grande ouverture dans la reconnaissance des différences se rapprochent aujourd'hui des réflexions de Charles Taylor qui, inversement, tendent davantage vers le libéralisme politique. Les écrits de Charles Taylor depuis une quinzaine d'années (1995-2010) adoptent un ton plus libéral et s'intéressent moins au tissu communautaire des sociétés modernes qu'aux conditions d'une société libre et pluraliste dans laquelle une diversité de perspectives culturelles et religieuses sont appelées à cohabiter. Cela se traduit par un « rééquilibrage » du rapport entre communauté et individu en faveur de ce dernier.

Au cours des années 1980 et 1990, Charles Taylor était perçu comme un critique communautarien du libéralisme. Le philosophe exprimait des réserves à l'endroit du postulat libéral de l'individu libre et indépendant. Il rejetait l'ontologie atomiste du libéralisme, car la compréhension de l'individu, y compris de sa liberté, n'est possible que lorsqu'il est situé dans une communauté qui lui préexiste et qui donne un horizon de signification à la manière dont il se conçoit lui-même comme être libre. Les conséquences sociales de l'atomisme se traduisent par une montée en puissance de l'individualisme égoïste, par une perte de la solidarité sociale et par le déclin de la participation politique[23].

Le philosophe exprimait également une forte opposition au principe libéral de la neutralité de l'État. Il écrivait : « Il n'y a aucune manière d'être neutre. Le libéralisme de la neutralité est une vue angélique déconnectée du monde réel dans lequel les démocraties évoluent[24]. » L'État, soutenait-il alors, ne peut pas être neutre, il se porte nécessairement à la défense de certains biens. « Il faut dire que la neutralité comme idéal ne semble guère plus réaliste qu'elle ne l'était comme description, et un peu pour les mêmes raisons. Il est difficile de concevoir un État démocratique qui soit réellement dépourvu de toute dimension identificatrice[25]. » La question de la neutralité de l'État était d'ailleurs au centre de la critique de Taylor à l'endroit du libéralisme politique. D'une part, la société libérale n'échappe pas à son historicité et est marquée par les débats singuliers des sociétés qui ont vu son émergence. Ainsi, une pensée qui met de l'avant l'individu

---

23 Charles Taylor, « L'atomisme », dans Charles Taylor, *La Liberté des Modernes*, Paris, Les Presses Universitaires de France, 1997, p. 223-254.

24 Ruth Abbey et Charles Taylor, « Communitarianism, Taylor-made. An interview with Charles Taylor », *Australian Quarterly*, vol. 68, No. 1, 1996, p. 4. Traduction de l'auteur.

25 Charles Taylor, « Les institutions dans la vie nationale », dans Charles Taylor, *Rapprocher* les *solitudes : écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, Québec, Les Presses de l'Université Laval, 1992, p. 143.

et sa liberté n'est pas sans parti pris moral dans la manière de concevoir l'individu, son rapport à autrui et son rapport au monde. D'autre part, le philosophe soutenait que les conditions de reproduction d'une société libérale nécessitent une identité collective forte, des citoyens réunis autour d'un projet commun qui reprend à son compte les valeurs démocratiques et libérales. Pour le philosophe, le libéralisme, dans sa version atomiste du moins, est une théorie politique paradoxale, car il nie les conditions collectives de sa propre existence.

Les travaux des dernières années de Charles Taylor montrent toutefois des changements notables en direction d'une conception plus positive du libéralisme politique, changements qui sont perceptibles, entre autres, sur la question de la neutralité de l'État, vis-à-vis de laquelle le philosophe n'est plus du côté des détracteurs, mais des défenseurs. « Dans le domaine des raisons profondes, l'État, pour être véritablement l'État de tout le monde, doit rester neutre[26] », soutient-il. Une société diversifiée et pluraliste, si elle veut maintenir l'adhésion de tous ses membres, doit renoncer à dicter une conception particulière de la vie bonne, qu'elle soit religieuse ou séculière.

> L'État démocratique doit donc être neutre ou impartial dans ses rapports avec les différentes religions. Il doit aussi traiter de façon égale les citoyens qui agissent en fonction de croyances religieuses et ceux qui ne le font pas ; il doit, en d'autres termes, être neutre par rapport aux différentes visions du monde et aux conceptions du bien séculières, spirituelles et religieuses auxquelles les citoyens s'identifient[27].

Ainsi, selon le philosophe, l'État dans une société libérale ne devrait adopter aucune conception particulière de la vie bonne, mais laisser aux individus le choix de déterminer ce qui est bien pour eux. Ce dernier postulat détonne par rapport aux écrits antérieurs où l'État agissait au nom d'un certain bien commun qui, sous certains aspects, pouvait s'assimiler à une conception particulière de la vie bonne.

On peut remonter au milieu des années 1990 pour retracer les premiers signes des changements de Charles Taylor au sujet du libéralisme politique. Premièrement, il en vient à adopter le principe de consensus par recoupement de John Rawls[28], soit le principe voulant que des individus distincts puissent souscrire à des principes politiques communs, ceux propices à une société libérale, mais chacun à partir de leurs propres systèmes de valeurs et de croyances. Deuxièmement, il rejette l'idée

---

[26] G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir*, p. 134-135.

[27] Jocelyn Maclure et Charles Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*, Montréal, Boréal, 2010, p. 17.

[28] Charles Taylor, « A World Consensus on Human Rights ? », *Dissent*, XLIII : 3, p. 15-21.

républicaine d'en arriver à une éthique politique indépendante qui s'élèverait au-dessus des croyances particulières et réunirait les citoyens dans une communauté politique aveugle aux différences[29]. En d'autres mots, il ne retient pas l'idée de l'autonomie du politique et de l'État par rapport à la société civile, mais soumet l'État au contrôle de cette dernière. Cette position détonne pour un auteur qui dans les années 1980 était reconnu pour son adhésion à l'humanisme civique. Troisièmement, dans des écrits plus récents, il soutient une défense de la laïcité, appelée laïcité ouverte, qui pose la primauté des droits et des libertés individuels, dont la liberté de conscience et de religion, sur les considérations collectives du bien commun. D'ailleurs, les principes institutionnels (neutralité de l'État et séparation de l'Église et de l'État) doivent être compris comme des moyens en vue de garantir les libertés individuelles. Il s'agit donc, ci-dessus, de trois changements qui éloignent la pensée politique de Charles Taylor du républicanisme et du communautarisme et qui la rapprochent du libéralisme politique.

L'État libéral, dans sa défense des droits et des libertés individuels, apparaît mieux placé que ne le sont l'État républicain et l'État communautarien pour promouvoir la diversité, car il n'impose pas une religion civile à l'encontre des croyances des individus (républicanisme) ni une conception particulière de la vie bonne au détriment de la pluralité des croyances (communautarisme). Selon Taylor, l'État ne doit ni dicter une morale ni favoriser une conception particulière de la vie bonne d'un individu ou d'un groupe d'individus, ce qui introduirait de l'iniquité entre les individus. Mais l'État ne doit pas non plus viser à libérer la communauté politique de toute allégeance religieuse ou morale. En d'autres mots, Charles Taylor s'oppose à une lecture de la neutralité de l'État qui exigerait des citoyens de laisser au placard leur religion et leurs croyances particulières lorsqu'ils pénètrent dans l'espace public ou de la mettre en réserve en rapport au bien commun collectif. Au contraire, la neutralité de l'État taylorien est compatible avec un investissement massif des croyances et des valeurs particulières dans l'espace public. En bref, le principe de la neutralité de l'État, selon cette lecture, ne signifie pas une éradication des croyances particulières dans la sphère publique, mais une plus grande diversification de celle-ci au nom du principe de la liberté de conscience et de la croyance religieuse[30].

Il faut noter toutefois que le rapprochement de Taylor envers les principes du libéralisme politique ne s'exprime pas sur le plan de la philosophie morale par une adhésion à une éthique du juste qui accorderait la primauté à l'autonomie individuelle. Sa philosophie morale demeure

---

[29] C. Taylor, « Modes of Securalism ».

[30] J. Maclure et C. Taylor, *Laïcité et liberté de conscience*.

inscrite dans une éthique du bien. Charles Taylor conserve cette idée qu'une vie réussie est une vie orientée vers la réalisation de certains biens. La démarche narrative (le récit) est ce qui permet de donner du sens à cette diversité des biens dans la vie humaine. L'autonomie, prônée par une certaine conception du libéralisme, n'est qu'en fait un mode particulier, parmi d'autres (y compris l'engagement religieux et transcendant), de concevoir la relation aux biens. Les changements dans la pensée de Charles Taylor sont de nature politique et non de nature morale. L'épanouissement de soi – qu'il soit construit sur un mode individualiste ou qu'il soit en référence à une communauté substantielle – dans un contexte pluraliste se fait indépendamment de toute intervention directe du politique. La sphère morale est celle de l'individu et non de l'État. Le rôle de ce dernier est de protéger l'individu (par les droits et les libertés) et de lui garantir les ressources nécessaires (par la justice distributive et au nom de l'égalité des chances) qui lui permettront de se réaliser et d'affirmer ses croyances et ses convictions. Dans la perspective de Taylor, il n'y a aucune exigence de décolonisation des identités ou d'arrachement aux cycles de la vie. Cette exigence serait trop réductrice vis-à-vis de la diversité des formes que peut prendre l'importance des biens dans la vie des gens.

J'ajouterai que la période dans laquelle s'exprime le libéralisme de Taylor est aussi une période dans laquelle ses principaux travaux portent sur la sécularisation et la place des croyances religieuses dans la modernité. Selon Taylor, la modernité n'éclipse pas l'expérience de la transcendance. Ce qui change radicalement, ce sont les chemins d'accès à cette réalité. Son accès passe dorénavant par la voie intérieure, *la résonance des choses en nous*, qui nous permet de percevoir qu'il y a dans ce monde plus que ce que nous pouvons mettre en mots, articuler ou théoriser[31]. L'histoire de la modernité n'est pas une histoire d'un déclin du religieux, c'est le récit « d'une nouvelle disposition du sacré et du spirituel en relation à la vie individuelle et sociale. Cette nouvelle disposition est maintenant le lieu d'une recomposition de la vie spirituelle sous de nouvelles formes et une recomposition de nouvelles manières d'exister en relation à Dieu, et indépendamment de cette relation[32] ».

En d'autres mots, et sans reprendre l'intégralité de l'explicitation de Charles Taylor, la modernité intériorise la relation aux sources morales, mais n'élimine pas pour autant la relation à des biens transcendants. Ces derniers sont toutefois appelés à s'exprimer par les vécus, les croyances et les convictions des individus et des groupes, sans qu'il ne soit possible ici

31 Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press, 2007, p. 607.

32 *Ibid.*, p. 436 (traduction de l'auteur).

de statuer sur la vérité intrinsèque de ces croyances et de ces convictions ; ce qui est vrai pour les croyances religieuses et pour les philosophies séculières. Un État (républicain) qui chercherait à neutraliser les croyances ou un État (communautarien) qui tablerait sur une conception particulière de la vie bonne serait un État qui non seulement brimerait la liberté des individus d'exprimer leur propre conviction – ce qui chez Taylor se traduit par un tort moral pour ces individus –, mais c'est aussi un État qui limiterait le potentiel d'expression du bien, dont des biens transcendants, dans la modernité. Ce qui limiterait en retour les possibilités de réintroduire du sens dans la modernité devant ses dérives possibles vers la négation de tout référent extérieur à la pure raison humaine. On peut comprendre ici que cette éthique du bien n'est pas étrangère au fait que le philosophe défend dorénavant la neutralité de l'État vis-à-vis des conceptions du bien et qu'il défend, dans le même mouvement, la diversité religieuse et culturelle, expression de la pluralité des relations aux biens.

Le tournant moderne vers l'intériorité ouvre un nouvel espace dialogique, interconfessionnel et interculturel, dans lequel l'idée de faire communauté et de se doter d'une identité commune devient celle de trouver ce qui nous unit « grâce » aux différences. Les plus récents textes de Charles Taylor retiennent l'importance du dialogue, tout particulièrement entre perspectives croyantes et non croyantes, mais le philosophe insiste également sur l'opposition de fond qui sépare ces perspectives. Si la fusion des horizons demeure comme idéal régulateur, elle n'est pas une condition à la cohésion politique et sociale. Dans une société pluraliste, sans fondation morale, la communauté politique doit répondre au défi de trouver les valeurs communes qui peuvent recevoir des allégeances diverses, chacune à partir de fondations particulières. Or, dans les derniers écrits de Charles Taylor, il semble bien que le modèle politique qui permet la coexistence de croyances diverses et d'identités différenciées, tout en assurant un minimum de cohésion sociale, ne soit nul autre que l'État libéral.

3. Éthique de la diversité et libéralisme politique

Quelles significations donner à ces rapprochements entre Alain Renaut et Charles Taylor ? Le premier s'approche du second dans sa lecture de la diversité, le second se rapproche du premier par son adhésion au libéralisme politique. Certes, les deux auteurs conservent leurs distinctions philosophiques, l'idée de l'autonomie et de l'arrachement aux cycles de la vie chez Renaut, celle de l'engagement individuel envers des biens transcendants et substantiels chez Taylor, mais les distinctions au sujet des pratiques des sociétés démocratiques s'amenuisent. Tous les

deux reconnaissent dans le libéralisme politique la possibilité d'exprimer des identités singulières et adoptent le consensus par recoupement de Rawls comme le moyen politique de concevoir l'adhésion à des valeurs minimales communes à partir d'une diversité de références axiologiques.

La distinction repose sur les conditions auxquelles est soumis l'État dans sa reconnaissance de la diversité. Renaut donne une portée critique au caractère raisonnable que doivent requérir les conceptions particulières du bien adoptées par les individus – elles ne devraient idéalement contenir aucun enfermement sur soi-même et conserver la primauté de l'autonomie ; une restriction ici à l'idée de droits collectifs. Alors que Charles Taylor juge trop restrictive une conception du raisonnable sous l'angle de l'autonomie. Il n'exclut pas que des engagements substantiels et des enracinements profonds sans aucune reconnaissance de la primauté de l'autonomie puissent faire l'objet du consensus par recoupement. « Laissez les gens souscrire, peu importe les raisons ou les convictions invoquées ».

Malgré ces différences concernant l'identité et sa relation aux biens, les deux auteurs partagent néanmoins une critique du républicanisme et une adhésion au libéralisme. Une forme singulière de consensus par recoupement s'est établie entre Charles Taylor et Alain Renaut. Tous les deux considèrent que l'exigence républicaine d'une citoyenneté aveugle aux différences va à l'encontre de la prise en compte de la diversité humaine – que ce soit la prise en compte de la singularité de chaque être humain (Renaut) ou celle de la pluralité des relations aux biens (Taylor). On note des réserves similaires chez les deux auteurs à l'endroit des politiques étatiques qui auraient pour but de limiter les libertés individuelles au nom de l'intérêt commun. L'idée républicaine d'un bien commun intrinsèquement politique et au-dessus des volontés individuelles ne trouve preneur ni chez l'un ni chez l'autre. Dans une perspective libérale partagée, Charles Taylor et Alain Renaut conçoivent que les buts institutionnels de l'État sont la protection des droits et des libertés des individus. Les deux philosophes sont aussi d'accord pour reconnaître le rôle limité de l'État en matière de promotion de la diversité culturelle et religieuse ; celui-ci doit surtout s'en tenir à son rôle de protecteur, de lutte contre les discriminations, et à un rôle positif, mais limité, de promotion de l'égalité des chances. L'État n'a pas à dicter une morale, il doit essentiellement garantir, par la loi et les institutions publiques, les conditions permettant à chacun de vivre selon ses choix et les attachements qu'il se reconnaît (Renaut) ou selon ses conceptions du bien (Taylor).

Au sujet de la pratique des sociétés libérales, il est très difficile de voir en quoi Renaut et Taylor s'opposent aujourd'hui. La neutralité de

l'État, le pluralisme, la primauté des droits et des libertés de l'individu et l'acquiescement au principe du consensus par recoupement sont partagés par l'un et par l'autre. Changement notable, puisqu'Alain Renaut considérait, il y a quelques années, la démarche de Taylor comme étant nettement et clairement communautarienne et en contradiction avec le pluralisme des conceptions du bien défendu par une société libérale[33]. Voilà que tous les deux, malgré des oppositions fermes au sujet de l'identité morale, n'en aboutissent pas moins à la reconnaissance du libéralisme politique comme meilleur modèle de conciliation des différences qu'ils refusent, tous deux, de limiter à la sphère privée. Ils perçoivent également, tous deux, la diversité comme un gain de la démocratie moderne et la voie vers une nouvelle conception d'une humanité partagée.

Il reste néanmoins un élément sur lequel les deux se démarquent au sujet des sociétés libérales, celui de la réponse au déficit démocratique tel que vu et posé par le dilemme tocquevillien. Sur cette question, Renaut s'oriente vers une correction républicaine du libéralisme politique alors que Taylor propose, lui, une correction qui conserve des accents communautariens. Pour le premier, la résolution doit être politique au sens où il s'agirait d'un investissement de la démocratie délibérative dans les différentes institutions entre l'individu et l'État, là où le citoyen doit apprendre à exercer son jugement critique dans des contextes de pluralisme social et culturel ; bien que Renaut émet, comme il a été dit, quelques doutes quant à la faisabilité de cette solution. Charles Taylor, quant à lui, demeurant plus près de la solution proposée par Tocqueville, s'appuie sur les différents « corps intermédiaires » ou communautés d'appartenance issus de la société civile, lieu de formation des identités et d'apprentissage des valeurs de la citoyenneté. Il s'agit des meilleurs remparts, selon lui, pour former des citoyens engagés, informés et dotés d'un sentiment de solidarité. La solution de Renaut demeure résolument individualiste dans une perspective de l'autonomie, alors que celle de Taylor demeure individualiste dans une perspective communautarienne, puisque l'esprit civique se forme, dans un premier temps, dans les communautés singulières d'appartenance.

Les rapprochements entre Alain Renaut et Charles Taylor apportent des éléments nouveaux dans la recherche de conciliation entre l'idée d'un monde commun et celle de la diversité. La prise en compte de la diversité conduit les deux auteurs au rejet d'une éthique politique indépendante au-dessus des volontés particulières. La neutralité de l'État ne se traduit pas par une politique du bien commun, mais par la primauté des droits et des libertés individuels, dont des droits culturels et la liberté de

[33] Sylvie Mesure et Alain Renaut, *Alter Ego. Les paradoxes de l'identité démocratique*, Paris, Aubier, 1999, p. 90 et 117.

conscience et de religion. Le rappel des fondements démocratiques des sociétés modernes agit comme correctif d'une société libérale qui dans sa défense des droits et des libertés de l'individu porte le risque d'une omission d'un monde commun dans lequel les individus sont appelés à cohabiter, avec leurs différences et non dans l'abstraction de celles-ci. Alors qu'Alain Renaut favorise le politique (selon une correction républicaine du libéralisme) pour sortir le libéralisme politique de ses tendances individualistes, Charles Taylor favorise les communautés solidaires (selon une correction communautarienne). L'on retrouve ainsi sous une autre forme l'opposition entre libéraux et communautariens qui différenciait les deux auteurs, mais cette fois non plus en amont du libéralisme politique, mais en aval.

Partie III

La représentation politique de la diversité

Chapitre VI

Penser la diversité, enrichir le vivre-ensemble

Alain-G. Gagnon et Junichiro Koji[1]

La diversité et le vivre-ensemble se trouvent depuis toujours au cœur de la dynamique politique au Canada. L'établissement de la Confédération canadienne en 1867 était déjà une expression du vivre-ensemble des deux principaux peuples fondateurs : les Canadiens d'origine britannique et ceux d'origine française. Ces deux peuples ont cherché à trouver diverses façons de mettre de l'avant leurs idéaux et leurs projets politiques, tout en cherchant à influencer avec des moyens inégaux la vie politique de l'autre communauté. Cette dualité canadienne constitue un véritable principe fondateur de la fédération canadienne.

Ce chapitre se décline en six moments. Tout d'abord, nous procéderons à une mise en contexte de la dynamique politique qui s'est établie au Canada entre les nations fondatrices elles-mêmes, puis entre celles-ci et les groupes « ethnoculturels » qui se sont établis en leur sein au cours du dernier siècle.

Dans un deuxième moment, nous explorerons « l'approche commune » mise de l'avant par le gouvernement du Québec avec une communauté autochtone dans le but de trouver un terrain d'entente négociée. Dans un troisième moment, nous explorerons « l'approche citoyenne » avancée par la Commission Larose dans le contexte d'un certain inconfort linguistique exprimé par le groupe majoritaire au Québec face au contrôle mitigé qu'il peut exercer sur la politique linguistique tant dans le monde du travail que dans la gouverne des villes et le milieu de l'éducation. Puis, dans un quatrième moment, nous explorerons le « projet interculturel » en nous penchant sur les travaux de la Commission Bouchard-Taylor, soit la plus récente initiative dans le domaine de gestion de la diversité émanant du gouvernement du Québec, en vue de repenser les accommodements reliés aux différences culturelles. Dans un cinquième moment, nous identifierons l'originalité de la philosophie québécoise du vivre-ensemble

[1] Nous remercions Xavier Dionne pour ses commentaires judicieux à l'étape de la recherche.

qui traverse ces trois modes de gestion de la diversité. Nous chercherons à comprendre dans quelle mesure la philosophie québécoise du vivre-ensemble s'appuie sur la reconnaissance mutuelle des parties et sur leur participation dans les négociations ayant cours dans le but de trouver un meilleur équilibre entre le respect du pluralisme culturel au Québec et le projet souhaitant appuyer le maintien et l'émancipation de la société francophone d'origine canadienne-française comme expression du bien commun. Enfin, nous discuterons des difficultés rencontrées par le Québec pour appliquer pleinement sa philosophie du vivre-ensemble, compte tenu du manque de reconnaissance du Québec en tant que société globale distincte au sein de la fédération canadienne.

1. Mise en contexte

D'emblée nous avons indiqué la présence de la dualité communautaire comme un des piliers fondateurs de la fédération canadienne. Deux autres dimensions de la diversité colorent la vie politique canadienne. Il y a la diversité reliée aux Autochtones. Ces derniers habitaient en Amérique du Nord longtemps avant l'arrivée des premiers colons européens. La reconnaissance de leur existence et de leurs droits ancestraux dans la Constitution canadienne a été tardive. Les Autochtones ont souffert et souffrent encore de diverses mesures imposées par le régime politique canadien à travers l'histoire. Ayant adopté l'appellation « Premières nations » depuis les années 1980, les Autochtones continuent à revendiquer plus de reconnaissance et d'inclusion dans le régime politique canadien en proposant des rapports égaux entre leurs nations et la « nation canadienne ».

Une autre dimension concerne la diversité issue de l'immigration. Le Canada a accueilli et continue à recevoir des immigrants provenant des quatre coins du globe, au départ dans le but de peupler son territoire puis, plus récemment, pour assurer sa pérennité. Ces différentes vagues d'immigration ont contribué à enrichir la diversité ethnoculturelle de la population canadienne. D'après le dernier recensement de 2006, environ un citoyen sur cinq est né à l'extérieur du Canada. Face à cette diversité croissante, le gouvernement fédéral a choisi d'adopter en 1971 une politique de multiculturalisme comme idéal d'aménagement de la diversité pour le pays.

Ces trois dimensions (dualité, premières nations, immigrants) de la diversité et les différents défis reliés à leur aménagement valent également pour le Québec. Malgré son statut provincial au sein de la fédération canadienne, le Québec n'est pas une province comme les autres. D'abord, il est historiquement le berceau du Canada français et demeure le champion de la dualité canadienne depuis la Confédération. Le Québec vit

également cette dualité canadienne en son sein avec la présence importante de la communauté anglophone. De plus, le Québec se veut aussi une terre d'accueil pour les immigrants. Le Québec s'intéresse à l'immigration tout en préservant le « fait français » au Canada et en Amérique du Nord. L'immigration, selon l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (la loi constitutionnelle de 1867), est un champ de compétence partagé entre le gouvernement central et les provinces tout en reconnaissant une préséance au premier. Par conséquent, aussitôt que la Confédération fut créée, le Québec s'est fait actif au chapitre du recrutement des immigrants francophones en Europe et, plus tard, en cherchant à rapatrier les Canadiens français qui avaient émigré aux États-Unis. Cependant, n'ayant pas obtenu les résultats escomptés, le Québec a eu tendance à se retirer du domaine de l'immigration à compter du début du XXe siècle. Après la Deuxième Guerre mondiale, le Québec et le Canada ont fait face à un grand afflux d'immigrants. Ayant vu la plupart des nouveaux arrivants s'intégrer davantage à la communauté anglophone, le gouvernement québécois a commencé à intervenir de nouveau dans ce domaine. Il mit sur pied un ministère de l'Immigration en 1968, afin de favoriser l'intégration des immigrants à la communauté francophone. Depuis 1979, grâce à une entente fédérale-provinciale (l'entente Couture-Cullen), le Québec choisit les immigrants économiques et les réfugiés à l'étranger en fonction de sa propre grille de sélection. Au cours du dernier demi-siècle, la proportion de la population immigrante a continué à augmenter au Québec, passant de 5,1 % en 1951 à 11 % de la population totale en 2006.

Enfin, le Québec forme une communauté politique multinationale où la nation québécoise coexiste avec dix nations amérindiennes et une nation inuite. Les affaires autochtones étant un champ de compétence exclusif du gouvernement central, le Québec s'en préoccupait peu jusqu'au début des années 1960.

Or, la découverte de ressources importantes dans les territoires situés dans la région nord du Québec a incité le gouvernement à mettre sur pied un secrétariat aux affaires autochtones. Puis, le désir d'aller de l'avant avec le projet de construction d'un immense barrage pour le développement de l'énergie hydro-électrique dans le moyen-nord a conduit le gouvernement du Québec à s'intéresser davantage aux peuples autochtones. La province se devait de négocier une entente concernant l'exploitation des ressources qui allait se faire sur ces territoires autochtones. Depuis, le gouvernement québécois prend au sérieux l'aménagement de la diversité multinationale sur son territoire.

Confronté à ces trois dimensions de la diversité interne, le Québec a pris diverses initiatives dans le but de développer son propre savoir-faire du vivre-ensemble sur le territoire. Le présent chapitre a pour but d'examiner

trois récentes tentatives de gestion de la diversité correspondant à chacune des trois dimensions de la diversité mentionnées ci-dessus. À travers notre analyse, nous souhaitons évaluer dans quelle mesure le Québec valorise une approche politique favorisant les dialogues et les négociations interculturels et transcendant les autres formes de la diversité. En outre, l'application systématique de cette philosophie québécoise, affirmons-nous, est conditionnée par la mise en œuvre souhaitée du fédéralisme multinational au sein de la fédération canadienne. Pour ce faire toutefois ce projet exige que le Québec puisse être reconnu comme une société globale poursuivant son projet sociétal du vivre-ensemble.

2. L'approche commune et les Premières nations

Le gouvernement du Québec cherche depuis plusieurs années à établir des ponts entre les nations autochtones et les Québécois de toutes origines. Cette façon de faire confirme une volonté de négocier directement avec les représentants des Premières nations sur une base dualiste. Plusieurs modèles de gestion ont été imaginés au cours des ans. Sensibles aux revendications identitaires, les Québécois ont surtout valorisés les politiques fondées sur le respect de la diversité profonde plutôt que de chercher à intégrer contre leur volonté les membres des nations autochtones à la nation québécoise.

Si les années précédant la Révolution tranquille au Québec (pré-1960) correspondent à une période d'« indifférence historique », pour reprendre les termes d'Éric Gourdeau[2], le dernier demi-siècle a vu naître plusieurs initiatives en vue de répondre aux revendications légitimes des Premières nations. Il y a eu assurément certains errements de la part de l'État du Québec mais, de façon globale, il faut reconnaître que d'importants gestes en appui au vivre-ensemble ont été posés. Parmi ces gestes, notons :

– la signature de la Convention de la Baie-James avec les Cris (1975) ;
– la Convention du Nord-Est québécois avec les Naskapis (1978) ;
– l'adoption de la motion par l'Assemblée nationale du Québec portant sur la reconnaissance des droits autochtones (1985) ;
– la signature de la Paix des Braves avec les Cris (2002) ;
– la signature de l'approche commune avec les Innus (2004) ;
– la signature de l'Entente de principe en vue d'établir le gouvernement du Nunavik (2007).

[2] Éric Gourdeau, « La question autochtone », Mise à jour de l'étude intitulée *La question autochtone dans un Québec souverain*, Commission des études des questions afférentes à l'accession du Québec à la souveraineté, vol. 1, 2001, p. 3 et 8.

Nous ne pouvons passer ici en revue chacun de ces temps forts[3]. Nous souhaitons plutôt nous limiter à l'exploration de l'approche commune, d'autant plus qu'elle s'inscrit dans le projet québécois de reconnaissance communautaire en faisant des communautés autochtones des partenaires à part entière du développement social et politique. Plus précisément, l'approche commune cherche à mettre en interrelation les gouvernements québécois et canadien avec les communautés innues de Mashteuiatsh, d'Essipit et de Betsiamites[4]. Cette approche s'inscrit dans le processus d'élaboration d'une entente de principe permettant de régulariser les rapports entre ces trois communautés innues et les gouvernements canadien et québécois[5]. En février 1997, le Conseil de la bande Mamuitun (CTM), qui regroupe les trois communautés innues, a proposé un projet d'entente de principe auprès des gouvernements central et québécois. Les négociations ont débuté sur un bon pied, mais elles ont achoppé deux ans plus tard en raison des intérêts divergents en présence. Afin de surmonter leurs difficultés, les trois parties se sont entendues en janvier 2000 sur l'approche commune comme nouvelle façon de poursuivre les pourparlers. L'approche commune se caractérise par la résolution des conflits en empruntant la voie de la négociation autour d'une table tripartite (le CTM, le Québec et le Canada) plutôt qu'en ayant recours aux tribunaux. En 2004, les partenaires ont signé une entente de principe et se sont entendus sur les questions de la gestion du territoire, de l'autonomie gouvernementale et de la mise sur pied d'un programme de développement économique et social. Autrement dit, l'approche commune a reconnu en quelque sorte le droit à l'autodétermination interne des peuples autochtones.

Il est intéressant de noter que l'approche commune permet l'adoption d'une charte des droits émanant des communautés elles-mêmes en vue de faire ressortir les valeurs fondamentales promues par les Innus dans le

---

3 Pour plus de renseignements sur ces évnements, voir Alain-G. Gagnon et Guy Rocher (dir.), *Regards sur la convention de la Baie James et du Nord Québécois*, Montréal, Québec Amérique, 2002. Voir également le site Internet du Secrétariat aux affaires autochtones du gouvernement du Québec <http://www.saa.gouv.qc.ca/index.asp>.

4 Les Innus sont regroupés autour de neuf communautés. La population totale innue est de 14 492 personnes. La communauté de Mashteuiatsh se situe dans la région du Saguenay-Lac-Saint-Jean et elle compte 4 555 personnes. Les communautés d'Essipit et de Betsiamites sont établies dans la région de la Côte-Nord et comptent respectivement 382 et 3 147 personnes. Voir Québec, Secrétariat aux affaires autochtones, *Les Amérindiens et les Inuits du Québec. Onze nations contemporaines*, Québec, Gouvernement du Québec, 2001. <http://www.saa.gouv.qc.ca/publications_documentation/publications/onze_nations.pdf> (page consultée le 28 septembre 2009).

5 Québec. Secrétariat aux affaires autochtones, *Approche commune. Négociation entre le Conseil tribal Mamuitun, le Québec et le Canada*, le 19 janvier 2000. <http://www.versuntraite.com/documentation/publications/approche_commune.pdf> (page consultée le 28 septembre 2009).

respect des chartes canadienne et québécoise des droits et libertés de la personne. Voici comment cela est étayé dans l'entente : « 8.4.1.2 Chacune des Premières Nations pourra adopter une Charte innue des droits et libertés qui mettra en valeur sa philosophie, ses traditions et ses pratiques culturelles distinctes[6]. »

L'approche commune prévoit par ailleurs la prépondérance des lois innues en certaines matières portant sur l'organisation, l'administration et le fonctionnement des institutions innues ; sur la gestion des droits et des bénéfices découlant du traité ; sur la protection et le rayonnement de la culture, de l'identité, de la langue et du mode de vie ; et sur les pratiques de piégeage, de chasse, de pêche de même que sur l'environnement, l'éducation, les droits familiaux, la sécurité publique, la santé et les services sociaux.

En outre, il faut souligner que l'approche commune a reçu l'appui de toutes les formations politiques représentées à l'Assemblée nationale du Québec. Appuyée à l'origine par le gouvernement du Parti québécois, l'approche commune a été subséquemment reprise par le gouvernement du Parti libéral du Québec à la suite de son élection en 2003. Cependant, le gouvernement libéral a été un brin mal à l'aise avec cette politique au début. Benoît Pelletier, le ministre responsable des affaires autochtones de l'époque, exprima trois principales craintes : 1) le précédent constitutionnel que pourrait créer l'entente en matière d'autonomie gouvernementale, 2) le maintien de l'intégrité territoriale et enfin 3) l'affaiblissement potentiel des pouvoirs relevant de l'Assemblée nationale du Québec[7]. Malgré tout, le ministre se rallia à l'approche commune. Il déclara :

> En démocratie, une parfaite égalité des droits individuels équivaut parfois à condamner une minorité à la disparition. Nous, Québécois, sommes bien placés pour le comprendre. Par conséquent, la Constitution canadienne et les chartes des droits reconnaissent certains droits collectifs aux minorités, leur permettant ainsi d'assurer leur survie. C'est le cas des droits ancestraux des autochtones[8].

Le processus d'implantation de cette entente de principe montre que la nation québécoise et les nations autochtones sont entrées dans l'étape de co-gestion du territoire québécois grâce à des négociations soutenues

---

6 « Entente de principe d'ordre général entre les Premières Nations de Mamuitun et de Nutashkuan et le gouvernement du Québec et le gouvernement du Canada », signée à Québec le 31 mars 2004, p. 43.

7 Norman Delisle, « L'"approche commune" est remise en question. Le gouvernement Charest songe à renégocier l'entente intervenue il y a un peu plus d'un an », *Le Devoir*, le 20 août 2003.

8 Benoît Pelletier, « L'entente signée avec quatre communautés innues : mythes et réalités sur l'approche commune », *Le Devoir*, le 6 avril 2004.

bien que complexes. Un texte de l'Institut de Recherche sur le Québec résume ainsi le défi auquel les Québécois et les Premières nations font face aujourd'hui :

> Depuis les années 1990, Québécois francophones et Autochtones du Québec semblent passés à un autre palier de leur histoire. Ils ne se confrontent plus sur le plan de leur reconnaissance respective par le Canada mais sur le plan de leurs droits à un territoire qui est le même et où s'enracinent l'identité tant des uns que des autres […] Que le Québec devienne indépendant ou qu'il redéfinisse son statut à l'intérieur du Canada, la question à régler aujourd'hui n'est presque plus celle de l'autonomie gouvernementale mais celle de la façon dont cette autonomie va pouvoir s'exercer sur un territoire commun alors que les Autochtones voient leur droit à disposer d'eux-mêmes comme reposant sur leur droit à disposer de leurs terres tandis que le Québec fait de l'inviolabilité de son territoire le symbole de son existence[9].

La démarche sous-tendant l'approche commune constitue une façon de redresser certaines erreurs du passé au chapitre de la non-reconnaissance des Premières nations au Québec. Elle s'inscrit aussi dans une nouvelle mouvance qui cherche à faire progresser le modèle interculturel au Québec. C'est ainsi que la participation des Autochtones au débat public est promue non pas uniquement selon la règle de la majorité, mais aussi sur la base de la reconnaissance des collectivités autochtones et de leur droit à l'autodétermination interne.

Les positions concernant l'approche commune ne convergent pas toutes mais les intervenants s'entendent pour reconnaître la place centrale devant revenir aux Premières nations dans la gestion responsable des territoires en partage. Il s'agit dans les faits du plus important défi que les Québécois devront relever au cours des prochaines années dans leur propre projet d'affirmation nationale. Le deuxième grand défi auquel les Québécois devront se mesurer a trait à la question linguistique en contexte minoritaire. C'est ce vers quoi nous nous tournons dans le prochain segment.

3. L'approche citoyenne et le fait anglais

Le Canada se présente sur la scène internationale comme formant un pays où anglophones et francophones peuvent pleinement s'émanciper et où les chances d'avenir des uns et des autres sont semblables. Il s'agit d'une vision idyllique des choses puisque dans les faits les francophones vivant à l'extérieur du Québec ont habituellement de meilleures chances d'avancement social s'ils travaillent en anglais. L'anglais demeure

---

9 Anonyme, « La question autochtone : entre préjugés et réalités », dans Institut de recherche sur le Québec, 26 août 2004, disponible [En ligne] à l'adresse <http://www.irq.qc.ca/Article.aspx?ID=24>, consulté le 17 juin 2009, p. 5.

toujours la langue de prestige au Canada. Au Québec, les choses sont différentes depuis la mise en place d'une série de politiques linguistiques puisque les francophones sont en mesure d'occuper des postes qui leur étaient auparavant fermés.

Les politiques linguistiques ont, au Québec, une grande importance. Le Québec est le seul État en Amérique du Nord où les francophones sont majoritaires. C'est ainsi que dans le but de protéger leur langue doublement minoritaire face à la langue anglaise (au Canada et en Amérique du Nord), les Québécois se sont dotés en 1977 d'une Charte de la langue française (loi 101), adoptée par l'Assemblée nationale du Québec. Cette Charte plaçait le français au centre de la citoyenneté québécoise, tout en reconnaissant l'existence de l'anglais et des langues autochtones. L'idée était de « franciser » le Québec afin de créer un milieu de vie (contexte de choix) où la langue commune deviendrait le français.

Le Canada est cependant un pays qui, officiellement, reconnaît le bilinguisme dans ses institutions. Pour plusieurs Québécois, la politique des deux langues officielles, si elle peut peut-être servir à protéger les francophones hors Québec, a pour conséquence principale, à l'intérieur du Québec, d'assurer à la langue anglaise une présence forte. Une vingtaine d'années après l'adoption de la Charte, il était nécessaire « de l'adapter aux nouvelles réalités sociales, économiques et technologiques[10] » auxquelles faisait face le Québec. De plus,

> d'une période d'immigration à l'autre, l'Office [de la langue française] établit […] que le pourcentage de travailleurs immigrants dont la langue de travail est le français augmente entre 1961 (36,2 %) et 1980 (49,9 %), puis diminue légèrement mais constamment jusqu'en 2001 (49,2 % en 1990, 46,1 % en 1995 et 44,6 % en 2001). La courbe de l'anglais, langue de travail, est évidemment inversée : 45,8 % en 1961, 29,9 % en 1990, 32,3 % en 1995 et 37,8 % en 2001[11].

C'est dans cette perspective que se tient à partir de juin 2000 la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, présidée par Gérald Larose (la Commission Larose). Cette commission a publié une synthèse de ses travaux dans le rapport intitulé *Le français, une langue pour tout le monde*.

---

10 Diane Lemieux, « Les orientations gouvernementales devant permettre d'actualiser la politique linguistique québécoise », Conférence de presse tenue le vendredi 14 décembre 2001 par Diane Lemieux et François Legault, disponible [En ligne] à l'adresse <http://www.assnat.qc.ca/fra/conf-presse/2001/011214DL.HTM>, consultée le 8 juillet 2009.

11 Jean-Claude Corbeil, *L'embarras des langues. Origine, conception et évolution de la politique linguistique québécoise*, Montréal, Québec Amérique, 2007, p. 276.

Dans ce débat, il importe de souligner la place centrale occupée par la ville de Montréal, où la cohabitation entre anglophones et francophones conduit parfois à certaines tensions (affichage unilingue anglophone dans certains quartiers, unilinguisme anglophone dans certains commerces, etc.). Si cette situation pose problème pour plusieurs francophones, il importe de garder à l'esprit que la communauté anglophone de Montréal y est établie de longue date et que ses droits sont largement reconnus à la fois au Canada et au Québec.

Le débat linguistique occupe l'avant-scène des rapports entre le Québec et le Canada au moins depuis le milieu des années 1960. Au lendemain de l'échec référendaire d'octobre 1995 au Québec[12], le gouvernement du Parti québécois a tenté de reprendre l'initiative en cherchant à faire du français la langue de la citoyenneté au Québec. C'est ainsi par exemple que dans le rapport Larose il est mentionné : « La Commission est consciente que, dans le contexte constitutionnel canadien, l'État du Québec n'a pas tous les pouvoirs pour garantir l'avenir de la langue française sur son territoire[13]. » Les commissaires sous-entendent par cette affirmation que l'accès du Québec à sa pleine souveraineté aurait pu résoudre en bonne partie à ce problème. La Commission se devait donc d'explorer les moyens de répondre aux attentes de la majorité francophone tout en évitant de porter atteinte aux droits linguistiques de la minorité anglophone et tout en demeurant sensibles aux besoins d'épanouissement culturel des allophones[14].

Dans le but de faire véritablement du Québec une des deux sociétés d'accueil au pays, la Commission Larose propose l'adhésion de tous au français comme langue publique commune et recommande l'adoption d'une citoyenneté québécoise. Évidemment, cette prise de position n'est pas sans créer de tensions avec le gouvernement central d'autant plus que, selon les commissaires :

> le cadre constitutionnel canadien dans lequel évolue le Québec n'est pas étranger aux difficultés qu'il éprouve. Il a réduit la capacité du Québec de légiférer en matière linguistique et il le limite dans la signature de traités

---

12 Il s'agit du référendum tenu au Québec le 30 octobre 1995. Proposé par le gouvernement du Parti québécois sous le leadership de Jacques Parizeau, ce référendum demandait à la population québécoise si elle acceptait que le Québec devienne souverain après avoir proposé un projet de partenariat politique et économique au Canada. Cette proposition a été rejetée par une très faible majorité (50,6 %), 52 000 votes départageant les gagnants des perdants.

13 Gouvernement du Québec, *Le français, une langue pour tout le monde. Une nouvelle approche stratégique et citoyenne*, rapport de la Commission des États généraux sur la situation et l'avenir de la langue française au Québec, Québec, 2001, p. 195.

14 La désignation « allophone » est réservée aux personnes dont la langue maternelle n'est ni le français ni l'anglais.

internationaux qui sont du ressort fédéral, mais qui auront des incidences certaines sur les dispositions de la *Charte de la langue française*[15].

Le projet d'instaurer une citoyenneté québécoise contribuerait à faire de la langue française un outil de cohésion sociale nécessaire pour approfondir l'exercice démocratique au Québec. Ce faisant, les Québécois pourraient défendre la spécificité québécoise tout en déethnicisant les débats politiques et pourraient offrir à tous les résidants un cadre d'échanges intercommunautaires plus sensibles à la diversité nationale et culturelle.

Il ne s'agit pas, cependant, d'obliger toute la population québécoise à ne parler qu'une seule langue. Au contraire, la Commission insiste à plusieurs reprises dans son rapport sur l'importance d'apprendre une deuxième et une troisième langue (l'anglais et, par exemple, l'espagnol). Elle confirme aussi les droits des communautés anglophone, allophone et autochtones du Québec, mais elle ajoute que la possibilité de parler en français, au Québec, doit être considérée comme un droit plutôt que comme une obligation. Elle inscrit donc ses travaux en continuité avec la loi 101 :

> La *Charte de la langue française* raffermit le statut de la langue française face à la langue anglaise, confirme le respect par l'État québécois des institutions de la communauté québécoise d'expression anglaise, et garantit aux Amérindiens et aux Inuits du Québec leur droit de maintenir et de développer leurs langue et culture d'origine. […] Fondamental, le droit d'apprendre le français au Québec commande la consolidation de services d'enseignement et de francisation accessibles à tous et à toutes en combinant au besoin des approches variées, institutionnelle, communautaire, de voisinage, de milieu de travail, etc.[16].

Dans une étude sur le français comme langue commune pour le Québec, Michel Pagé pose la question de la façon suivante :

> […] dans un premier temps, si on le considère sous l'angle de l'utilisateur, le français est soit une langue substituée comme langue première à une langue maternelle autre, soit une langue utilisée parmi d'autres par ceux qui sont bilingues ou trilingues. C'est aussi, dans un deuxième temps, sous l'angle des situations d'usage, une langue de la communication dans la vie privée et une langue de la communication dans l'espace public. Dans un troisième temps, sous l'angle cette fois de son statut dans la société québécoise, il est la langue officielle, cette expression renvoyant aux termes de la politique linguistique qui détermine ce statut, et c'est aussi une langue qui est choisie par des Québécois pour communiquer dans l'espace public, en général[17].

---

15 Gouvernement du Québec, *Le français, une langue pour tout le monde…*, p. 11.

16 *Ibid.*, p. 10 et 14.

17 Michel Pagé, « Propositions pour une approche dynamique de la situation du français dans l'espace linguistique québécois », dans Pierre Georgeault et Michel Pagé (dir.),

C'est dans cet espace public que la prépondérance du français doit être assurée. La loi ne vise aucunement l'espace privé des citoyens. S'intéressant plus particulièrement au rapport Larose, Pagé soulève la compétition qui existe, en matière de politique linguistique, entre les mesures assimilatrices et celles qu'il appelle intégrationnistes. Il affirme : « Pour sa part, le rapport Larose lève cette ambiguïté en inscrivant explicitement la politique linguistique québécoise dans une perspective intégrationniste[18]. » Il ne s'agit donc pas de substituer la culture canadienne-française aux cultures minoritaires, mais bien de favoriser la participation des cultures minoritaires à la politique québécoise et ainsi enrichir les débats d'une diversité de perspectives.

Plutôt que de faire du français une langue exclusive aux Québécois de descendance canadienne-française, le rapport Larose insiste sur l'importance de rendre la participation politique accessible à tous par le partage d'une langue publique commune. Il s'agit dans les faits d'une langue d'affirmation de la citoyenneté pour l'ensemble des résidants du Québec. C'est un grand défi à relever pour la société québécoise étant donné à la fois le contexte nord-américain et le prestige de la langue anglaise tant au pays qu'à l'échelle de la planète. Ce qui nous amène à discuter d'une façon autre de poser la question identitaire au Québec, non pas sous l'angle des rapports Québec-Autochtones (première partie) ou sous l'angle de la citoyenneté (deuxième partie) mais d'une perspective interculturelle, en approfondissant les travaux de la Commission Bouchard-Taylor sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles.

4. L'interculturalisme et la diversité culturelle issue de l'immigration

Les travaux de la Commission Bouchard-Taylor ont été au cœur des débats publics pendant toute la période 2007-2008 au Québec et ils continuent de recevoir l'attention des médias, des décideurs et des spécialistes des sciences sociales dans plusieurs pays de démocratie libérale, y compris au Japon où la question du vivre-ensemble connaît un engouement dû à l'augmentation de la population étrangère sur l'archipel.

Les retombées premières du rapport Bouchard-Taylor, intitulé *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, peuvent être articulées autour de trois éléments définisseurs pour la société québécoise :

Le français, langue de la diversité québécoise. Une réflexion pluridisciplinaire, Montréal, Québec Amérique, 2006, p. 27-28.

18 *Ibid.*, p. 41.

l'égalité hommes-femmes ; la laïcité ouverte[19] ; et l'adoption de la langue française comme langue commune. C'est fort de ces trois éléments que le Québec cherche à implanter son modèle interculturel du vivre-ensemble dans le contexte multinational canadien.

Au cœur de la présente réflexion se trouvent les points de tension entre deux philosophies du vivre-ensemble : l'interculturalisme prévalant au Québec et le multiculturalisme promu par le gouvernement central. Est-ce que ces deux façons de vivre-ensemble peuvent être conciliées ou sont-elles appelées à s'affronter ?

Le multiculturalisme canadien a été adopté en réponse aux recommandations de la Commission royale d'enquête sur le bilinguisme et le biculturalisme (Commission Laurendeau-Dunton) qui souhaitait pérenniser la vision dualiste du Canada en tant que principe fondateur du pays[20]. Si la Commission a été mise sur pied par Lester B. Pearson, le premier ministre canadien de l'époque, pour répondre aux revendications du Québec, c'est Pierre Elliott Trudeau qui, comme nouveau chef du Parti libéral du Canada et nouveau premier ministre du pays, se chargea des suites à donner au rapport de la Commission. Plutôt que de respecter l'esprit général qui se dégageait du rapport, Trudeau décida de substituer au biculturalisme un multiculturalisme soutenu par un bilinguisme institutionnel, en cherchant à dissocier langue et culture. La stratégie multiculturaliste mise de l'avant à l'époque a été élaborée pour faire échec au nationalisme québécois. Cela s'inscrivait pour tout dire dans une « stratégie d'endiguement[21] » du nationalisme québécois de la part du gouvernement central.

C'est ainsi que la citoyenneté canadienne, telle qu'elle est construite depuis 1971, est pensée sur la base d'un projet visant à contrer le sentiment national des Québécois. Or, en 1982, le principe du multiculturalisme a été intégré à la Charte canadienne des droits et libertés malgré l'opposition du gouvernement du Québec. Paradoxalement, le Québec se retrouvait

---

[19] Il s'agit d'une philosophie de gestion de la diversité religieuse qui reconnaît l'expression religieuse des personnes (comme le port de signes religieux) dans les institutions publiques en autant qu'elle ne compromet pas la séparation de l'État et de l'Église et ne menace pas la neutralité de l'État à l'égard des religions. Gérard Bouchard et Charles Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*. Québec, Commission de consultation sur les pratiques d'accommodement reliées aux différences culturelles, Québec, Gouvernement du Québec, 2008, p. 20-21.

[20] La Commission, présidée par André Laurendeau et A. Davidson Dunton, fut mise sur pied en 1963 et a continué son travail jusqu'en 1971.

[21] Voir, Stéphane Dion, « Belgique et Canada : une comparaison de leurs chances de survie », dans Serge Jaumain (dir.), *La réforme de l'État… et après ? L'impact des débats constitutionnels en Belgique et au Canada*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 1997, p. 151-155.

isolé face au reste du Canada alors que le dualisme culturel était rejeté par le Canada hors Québec. Le contexte canadien est donc sensible à la diversité multiculturelle et insiste simultanément sur la primauté des droits individuels. Ce modèle, selon nous, « a deux défauts majeurs : d'une part, il nie le principe fédéral inscrit à la base même du pays en rejetant les aspirations nationales du Québec et celles des nations autochtones ; d'autre part, le modèle tombe dans le relativisme culturel[22] ».

En réponse au projet de multiculturalisme, le Québec a cherché dès la fin des années 1970 à se doter de son propre régime de vivre-ensemble[23]. Plutôt que de miser sur la neutralité, le formalisme de la doctrine libérale et une séparation rigide des sphères publiques et privées, l'État québécois fonde son modèle sur la reconnaissance substantielle des cultures et sur l'échange entre celles-ci. La spécificité de ce régime de vivre-ensemble se trouve dans la reconnaissance de l'existence d'un groupe majoritaire et dans le respect des droits libéraux. Valorisant des dialogues interculturels, cette interprétation clame que la culture majoritaire gagne à échanger avec les minorités culturelles. L'interculturalisme se présente ainsi comme un projet de vivre-ensemble qui se distancie des modèles américain et canadien pour la simple et bonne raison qu'il s'oppose à la fois à l'assimilation et au cloisonnement des communautés. L'interculturalisme commande l'établissement d'une continuité culturelle à laquelle se greffent des échanges soutenus permettant l'approfondissement de la culture d'ensemble.

Au Québec, comme c'est le cas dans plusieurs démocraties occidentales, la diversité culturelle issue de l'immigration ne va pas sans soulever certaines inquiétudes. Toutefois, le statut minoritaire du Québec au sein de la fédération canadienne fait ressortir des tensions dès qu'il s'agit de débattre d'identité et de citoyenneté. C'est en voulant justement analyser et éclairer les tensions et les inquiétudes concernant la gestion de la diversité au Québec que la Commission Bouchard-Taylor a été mise en place en 2007. La Commission est née à la suite d'une « période d'ébullition » (selon les termes utilisés par les coprésidents[24]) durant laquelle ont foisonné les cas associés incorrectement par les médias aux demandes d'accommodements raisonnables. Pensons entre autres au port du kirpan à l'école, autorisé par la Cour suprême en 2006 ; à la controverse

22 Alain-G. Gagnon, « Plaidoyer pour l'interculturalisme », *Possibles*, vol. 24, No. 4, automne 2000, p. 1.

23 Québec. Ministre d'État au Développement culturel, *La politique québécoise du développement culturel*, Québec, Éditeur officiel du Québec, 1978. Pour une comparaison détaillée des modèles multiculturel et interculturel en contexte canadien, voir Alain-G. Gagnon et Raffaele Iacovino, *De la nation à la multination. Les rapports Québec-Canada*, Montréal, Boréal, 2007, p. 121-160.

24 G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, p. 18.

née de la décision du YMCA de répondre favorablement aux demandes d'une congrégation juive de givrer les vitres de son établissement pour éviter tout contact visuel avec des femmes faisant du sport ; au port du turban sikh en lieu et place de casques de protection habituellement portés lors de l'utilisation d'équipements lourds au port de Montréal ; aux prières lors des assemblées municipales ; à l'existence d'un document interne du Service de police de la ville de Montréal recommandant l'intervention d'officiers masculins lorsqu'il s'agit d'interagir avec des hommes de la communauté juive hassidique ; au menu hallal dans un centre de la petite enfance ; et au code de vie d'Hérouxville interdisant, entre autres, la lapidation et l'excision des femmes au Québec[25].

La Commission était chargée de faire des recommandations afin de préserver une certaine continuité favorisant l'apport des cultures minoritaires tout en respectant les chartes des droits (québécoise et canadienne) et en assurant une continuité de la culture majoritaire d'origine canadienne-française. La Commission a été le lieu d'importants débats sur les questions relevant de la gestion de la diversité et elle a reçu pas moins de 900 mémoires.

De l'avis des coprésidents, la crise qui a précédé la création de la Commission en est d'abord une de perceptions. Les événements déclencheurs ayant mené à la tenue de la Commission semblent avoir été alimentés par les médias qui en ont profité pour mettre l'accent sur le malaise identitaire québécois provoqué par le statut minoritaire du Québec au sein du Canada : « Ce qui vient de se passer au Québec donne l'impression d'un face-à-face entre deux formations minoritaires dont chacune demande à l'autre de l'accommoder[26]. » Ensuite, la Commission a fait appel au principe de l'interculturalisme pour évaluer la situation. L'intégration au Québec « représente […] une condition de son développement, voire de sa survie[27] » étant donné son contexte de nation minoritaire. Ainsi, l'approche de l'interculturalisme est privilégiée par le Québec car elle permet « la continuité du noyau francophone et la préservation du lien social[28] ». Le rapport recommande l'implantation officielle d'une politique de l'interculturalisme et propose de mettre de l'avant des mesures permettant une meilleure intégration des immigrants en faisant appel, notamment, au renforcement de programmes de francisation et à des mesures d'accès à l'emploi plus efficaces afin que les

---

25 La publication de ce code de conduite a créé un engouement médiatique exceptionnel et a conduit à certains égarements. La lapidation et l'excision, faut-il le préciser, n'ont pas cours au Canada et sont évidemment interdites partout au pays.

26 G. Bouchard et C. Taylor, *Fonder l'avenir : Le temps de la conciliation*, p. 18.

27 *Ibid*., p. 19.

28 *Ibid*., p. 20.

immigrants et les citoyens issus des minorités ethnoculturelles puissent pleinement participer au développement du Québec.

Jusqu'ici, nous avons examiné trois récentes initiatives en vue d'encourager le vivre-ensemble au Québec. Chacune de ces initiatives nous a permis de faire ressortir les trois principales dimensions de la diversité traversant le Québec contemporain : 1) l'approche commune pour les Autochtones ; 2) l'approche citoyenne pour le fait anglais et enfin 3) l'interculturalisme pour la diversité ethnoculturelle issue de l'immigration. La présente étude nous a ainsi permis de mettre en valeur les trois dénominateurs communs sous-tendant les trois façons du vivre-ensemble au Québec.

5. Le vivre-ensemble au Québec : trois angles d'approche

À travers l'examen de ces trois initiatives québécoises, nous avons pu identifier trois valeurs servant de socle au vivre-ensemble au Québec. D'abord, l'État du Québec reconnaît, en tant que démocratie libérale, la diversité interne ainsi que la légitimité des revendications des droits de ses propres minorités. En échange, l'État québécois demande aux minorités de reconnaître l'existence de la majorité francophone d'origine canadienne-française et la légitimité de ses aspirations en tant que peuple au Canada et en Amérique du Nord. À partir de cette reconnaissance mutuelle, l'État du Québec invite les Autochtones, les anglophones et les citoyens issus de l'immigration à converger avec les Québécois francophones afin de développer ensemble la société québécoise.

De plus, le Québec favorise la recherche de solutions politiques en réponse aux tensions interculturelles plutôt que la voie juridique, plus répandue au Canada hors Québec. Pour ce faire, le Québec valorise les négociations et les délibérations publiques. L'approche commune en est un exemple explicite. L'interculturalisme insiste également sur les dialogues interculturels pour atteindre un vivre-ensemble harmonieux. Les audiences publiques de la Commission Bouchard-Taylor, même si elles étaient parfois houleuses, en sont un autre bon exemple. Le rapport avec les anglophones n'y fait pas exception. L'approche citoyenne, en dé-ethnicisant la langue française et en en faisant la langue commune dans l'espace public, invite les citoyens à adopter le français comme langue partagée afin de participer à l'exercice de délibération de façon engagée.

Enfin, afin de rendre possible une solution politique par la voie des négociations et de la délibération publique, l'État du Québec encourage la participation des parties intéressées à la question de la diversité en faisant appel à diverses mesures. Par exemple, l'adoption de l'approche commune représente une volonté du gouvernement québécois d'établir un mécanisme de négociation qui assure la participation des

trois communautés innues. Quant aux rapports avec les anglophones et les citoyens issus de l'immigration, le Québec met l'accent sur l'apprentissage du français et met sur pied différents programmes pour faciliter leur participation dans l'espace public francophone. En outre, l'État québécois continue de sensibiliser la majorité au pluralisme culturel au Québec, notamment à travers l'éducation interculturelle, afin d'éliminer les obstacles, tels que le racisme ou d'autres formes de discrimination, pouvant empêcher les minorités de participer activement à la société québécoise. Au même moment, l'État québécois demande, à titre de réciprocité, aux minorités de faire des efforts pour apprendre le français et de participer pleinement à la société québécoise en tant que citoyens responsables de son futur.

Cela dit, la mise en œuvre de ces trois valeurs sous-tendant le vivre ensemble – la reconnaissance mutuelle, les négociations et la participation active – sur le terrain n'est pas toujours facile, car le Québec est aux prises avec une contrainte structurelle dont nous discutons maintenant les tenants et les aboutissants.

6. Québec en tant que société globale au sein de la fédération canadienne

Malgré les trois tentatives québécoises discutées dans le présent texte, la mise en place d'un véritable modèle québécois du vivre-ensemble dépend de la mise en œuvre sincère du fédéralisme multinational au Canada. Nous ne pouvons faire ici l'économie d'un examen des rapports Québec-Canada. Les trois formes de la diversité au Québec sont assujetties au rapport prévalant entre les deux ordres de gouvernement. D'abord, les affaires autochtones sont, selon l'Acte de l'Amérique du Nord britannique (la loi constitutionnelle de 1867), un champ de compétence fédéral. C'est ainsi que les négociations entre le gouvernement du Québec et les Autochtones au Québec doivent inclure le gouvernement canadien, qui peut exercer en théorie son véto au moment de la signature d'ententes qu'il pourrait voir comme étant contraires à ses propres intérêts.

Puis, le gouvernement fédéral joue également un rôle important auprès des anglophones au Québec. Historiquement, au nom de la protection des minorités linguistiques officielles, le gouvernement fédéral a soutenu, surtout à travers Alliance Québec[29], la communauté anglophone dans la province, notamment dans sa stratégie cherchant à contrecarrer les avancées du nationalisme québécois[30]. Alliance Québec a souvent eu

---

29 Un groupe de pression représentant la communauté anglophone au Québec.

30 Leslie A. Pal, *Interests of State: The Politics of Language, Multiculturalism, and Feminism in Canada*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1993 ;

recours aux tribunaux, en évoquant la Charte canadienne des droits et des libertés de la personne, pour mettre en cause la politique linguistique du gouvernement du Québec dont l'objectif principal, comme on l'a vu, est de faire du français la langue commune publique et l'outil de la convergence culturelle.

Enfin, au niveau de l'intégration des citoyens issus de l'immigration à la société québécoise, le gouvernement du Québec est obligé de faire concurrence au gouvernement canadien. En fait, grâce à l'Accord Québec-Canada sur l'immigration (Entente Gagnon-Tremblay-McDougall) signé en 1991, le Québec a renforcé son pouvoir dans le champ de l'immigration et s'est vu confier la responsabilité exclusive des politiques d'accueil et d'intégration des immigrants qui viennent s'installer au Québec. Le Québec est maintenant en mesure de choisir environ 60 % des immigrants qui souhaitent s'installer annuellement dans la province. Cependant, le gouvernement central se réserve le droit de choisir le reste des nouveaux venus (membres de famille des immigrants et demandeurs du statut de réfugié), et d'octroyer la citoyenneté canadienne. Le gouvernement canadien valorise également le multiculturalisme en sol québécois. Autrement dit, les deux modèles de gestion de la diversité issue de l'immigration se font concurrence au Québec.

En bref, comme nous venons de le voir, le Canada peut exercer son influence sur la dynamique des rapports entre les Québécois francophones et les communautés culturelles du Québec. C'est ainsi que le Québec cherche à faire reconnaître son modèle de vivre-ensemble comme ayant pleine autorité sur son territoire. Dans les faits, sans la reconnaissance de la diversité multinationale canadienne et de ses niveaux de représentation différenciés, il est difficile pour le Québec d'appliquer son modèle propre d'aménagement de la diversité.

Cependant, cette reconnaissance de la spécificité nationale du Québec au sein du Canada est loin d'être acquise à cause de l'impasse constitutionnelle qui perdure depuis 1982. Sur le plan de l'aménagement de la diversité dans la province, le manque de la reconnaissance de la « diversité profonde », si on reprend l'expression de Charles Taylor[31], empêche le Québec de s'imposer au sein du Canada comme une véritable société globale. Ainsi, comme Kenneth McRoberts le reconnaît : « L'impasse constitutionnelle persistante amène le Québec à entrer en concurrence avec des identités non territoriales pour sa reconnaissance.

Garth Stevenson, *Community Besieged: The Anglophone Minority and the Politics of Quebec*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 1999.

31 Charles Taylor, *Rapprocher les solitudes. Écrits sur le fédéralisme et le nationalisme au Canada*, textes rassemblés et présentés par Guy Laforest, Sainte-Foy, les Presses de l'Université Laval, 1992.

Le pluralisme culturel et le multinationalisme sont en opposition directe ; et la citoyenneté au sein du Canada est l'enjeu de ce conflit[32]. » McRoberts cherche l'origine de ce malaise québécois dans la politique de Pierre Elliott Trudeau visant à consolider l'opposition entre minorités pancanadiennes et minorité nationale :

> [I]l y eut, au moins à l'extérieur du Québec, mobilisation d'une multitude d'identités collectives, fondées qui sur le sexe, qui sur la race, qui sur les handicaps physiques, dont on croit généralement qu'elles supplantent et nient toute notion d'un Canada fondé sur le dualisme linguistique et culturel. D'aucuns pourraient faire valoir qu'elles aussi auraient empêché l'adoption de la stratégie de rechange. Or, le gouvernement Trudeau contribua directement à la mobilisation de ces identités. Le Secrétariat d'État distribua des fonds à tout un ensemble d'organismes, comme des groupes de défense des droits des femmes et des groupes ethniques, dans le cadre de sa tentative pour développer une nouvelle identité pancanadienne. Il s'assurait de la sorte que ces identités fussent jugées incompatibles avec l'ancienne notion d'une dualité canadienne. Et la Charte des droits et libertés, qui accordait une reconnaissance constitutionnelle à ces identités, cimentait encore davantage l'opposition à la dualité et à la reconnaissance du caractère distinct du Québec[33].

Conséquemment : « Le sexe, l'ethnicité et la race semblaient être des bases antithétiques par rapport au dualisme, en partie parce que le gouvernement Trudeau avait contribué à faire en sorte qu'elles soient définies ainsi[34]. »

Pourtant, en examinant les trois récentes tentatives québécoises encourageant le vivre-ensemble, on se rend bien compte que « la reconnaissance des minorités culturelles est une partie intégrante du modèle québécois[35] ». Rien ne laisse présager un avenir plus trouble pour les minorités au Québec que la persistance de l'impasse constitutionnelle actuelle. Si la Constitution canadienne s'impose sur le Québec comme une contrainte structurelle, elle pourrait par ailleurs devenir une opportunité pour l'épanouissement du modèle québécois de vivre-ensemble si le Canada reconnaît formellement le Québec comme nation distincte dans le régime constitutionnel canadien. Cette reconnaissance n'est pas complètement illusoire. Le Québec et le Canada ont cherché à y parvenir avec l'Accord du lac Meech (1987-1990) et avec l'Accord de Charlottetown (1992). Cependant, depuis le dernier

---

32 Kenneth McRoberts, *Un pays à refaire. L'échec des politiques constitutionnelles canadiennes*, Montréal, Boréal, 1999, p. 171.

33 *Ibid.*, p. 348.

34 *Ibid.*, p. 350.

35 A.-G. Gagnon et R. Iacovino, *De la nation à la multination. Les rapports Québec-Canada*, p. 135.

référendum de 1995, le dossier constitutionnel est esquivé à la fois par l'élite politique canadienne et québécoise. Depuis qu'il a été porté au pouvoir pour la première fois en 2003, le gouvernement libéral de Jean Charest évite toute évocation des discussions constitutionnelles. La dernière initiative remonte à l'adoption par la Chambre des communes d'une motion, déposée par Stephen Harper, chef du Parti conservateur et premier ministre canadien, établissant : « Que cette Chambre reconnaisse que les Québécois forment une nation au sein d'un Canada uni ». La motion représente un geste électoral visant bien sûr à contrecarrer une éventuelle ouverture du dossier constitutionnel et elle a l'avantage, du côté canadien, de n'avoir aucun effet contraignant. Elle n'est pas sans rappeler l'adoption d'une motion semblable par le Parlement à l'effet de reconnaître l'existence du Québec en tant que société distincte au sein du Canada après le référendum de 1995.

Conclusion

Ce texte nous a permis d'explorer trois tentatives récentes d'aménagement du vivre-ensemble au Québec – l'approche commune, l'approche citoyenne et l'interculturalisme – initiatives qui correspondent respectivement aux trois dimensions de la diversité québécoise – l'autochtonie, le fait anglais et la diversité issue de l'immigration. Notre analyse a montré que le Québec, face aux défis de l'aménagement de la diversité, valorise une approche politique plutôt qu'une approche juridique, tout en ayant recours à des mesures délibératives interculturelles, telles que la négociation, le dialogue et la délibération publique. La préférence pour l'approche politique vient du fait que l'aménagement de la diversité au Québec est perçu comme une expression politique et identitaire. Dans ce cadre politico-identitaire, l'État québécois invite les minorités à participer activement aux débats publics au sein de l'espace francophone afin de faire progresser de façon harmonieuse le vivre-ensemble. Au même moment, l'État québécois, en tant que démocratie libérale, s'engage dans le respect des droits des minorités tout en facilitant leur participation au sein de la société québécoise par la voie de l'apprentissage du français et en levant les obstacles discriminatoires. Pour ce faire, l'État québécois s'engage à sensibiliser encore davantage les Québécois francophones à la diversité et aux rapprochements interculturels.

Cela dit, à court et à moyen termes, une pleine mise en application du modèle québécois de vivre-ensemble dépend de la reconnaissance du Québec en tant que société globale dans le régime constitutionnel canadien, car le gouvernement canadien peut influencer le projet québécois de vivre-ensemble en fonction de ses propres intérêts. C'est ainsi que la reconnaissance constitutionnelle de la spécificité québécoise

est essentielle à la consolidation du projet québécois et à la continuité de l'expérience canadienne. En d'autres termes, une redéfinition en profondeur des relations entre le Québec et le Canada doit avoir lieu pour qu'un projet interculturel québécois puisse être entièrement mis en place.

Aussi, le Québec doit-il composer avec sa propre diversité interne. Son projet de vivre-ensemble doit trouver une façon de consolider des liens avec les communautés autochtones, anglophones ainsi qu'avec les citoyens issus de l'immigration. En explorant trois tentatives (approche commune, approche citoyenne et interculturalisme), nous avons pu approfondir les orientations gouvernementales face à la question de l'aménagement de la diversité au pays. Même s'il est toujours souhaitable et urgent que le Québec obtienne une reconnaissance juste dans la fédération canadienne, le Québec ne doit pas utiliser cette condition comme excuse pour ne pas déployer les efforts nécessaires à la pleine réalisation d'un vivre-ensemble harmonieux permettant à la fois la réalisation des aspirations des Québécois francophones et la concrétisation des droits des minorités.

Chapitre VII

La politique et la différence des groupes

Une critique de la citoyenneté universelle[1]

Iris Marion Young

L'universalité de la citoyenneté fut l'idéal émancipateur de la politique moderne. Depuis la remise en question par la bourgeoisie des privilèges aristocratiques au nom de la revendication de droits politiques égaux pour tous les citoyens, les femmes, les Juifs, les Noirs et d'autres groupes ont revendiqué l'inclusion dans cette citoyenneté. Pour les mouvements sociaux des opprimés, l'égalité morale de tout le genre humain proclamée par la théorie politique moderne signifiait l'accès de toutes les personnes au statut de citoyens à part entière et à une protection égale du point de vue du droit.

En général, la pensée politique moderne a tenu pour acquis que le caractère universel de la citoyenneté, pris au sens de la citoyenneté pour tous, signifiait de transcender les particularités et les différences : « la citoyenneté pour tous, et tous égaux comme citoyens ». Quelles que soient les différences sociales ou d'appartenance entre les citoyens, quelles que soient les inégalités sur le plan de la richesse, du statut et du pouvoir dans les activités quotidiennes de la société civile, la citoyenneté confère à tous un statut équivalent au sein de l'espace public politique ; l'égalité est ainsi perçue sous le signe de la similitude. Au-delà de son extension à tous, l'universalité de la citoyenneté en est venue à revêtir au moins deux autres significations : a) l'universalité se définit en relation au général par opposition au particulier, ou à ce que les citoyens ont en commun par opposition à ce qui les différencie, et ; b) les lois et les règles s'appliquent à tous de la même manière, c'est-à-dire qu'elles ne tiennent pas compte des différences entre les personnes et entre les groupes.

Au cours de luttes politiques farouches, parfois sanglantes, aux XIXe et XXe siècles, beaucoup parmi les exclus et les défavorisés ont cru que l'accession au statut de citoyen à part entière, c'est-à-dire à

---

[1] Texte original : « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, No. 2, 1989, p. 250-274 ; traduit de l'anglais par Michel Buttiens et Bernard Gagnon.

des droits politiques et civils égaux, allait les amener à la liberté et à l'égalité. Mais voilà qu'aujourd'hui, alors que les droits de la citoyenneté ont été officiellement étendus à tous les groupes au sein des sociétés capitalistes libérales, certains groupes trouvent encore qu'on les traite comme des citoyens de deuxième classe. Dernièrement, les participants à des mouvements sociaux d'opprimés et d'exclus ont demandé pourquoi l'extension des droits des citoyens à part entière n'avait pas mené à la justice sociale et à l'égalité. Une partie de la réponse est carrément marxiste : les activités sociales qui déterminent le statut des individus et des groupes sont anarchiques et oligarchiques ; la vie économique ne relève pas suffisamment du contrôle des citoyens pour avoir une incidence sur le statut et le traitement égaux des groupes. C'est là, selon moi, un diagnostic important et exact des raisons pour lesquelles l'égalité de citoyenneté n'a pas éliminé l'oppression. Toutefois, dans cet article, je m'intéresse à une idée différente, inhérente aux significations de la politique et de la citoyenneté que l'on retrouve dans une grande partie de la pensée moderne.

Le lien supposé entre la citoyenneté pour tous, d'une part, et les deux autres significations de la citoyenneté – avoir des points communs avec les autres citoyens et bénéficier du même traitement qu'eux – d'autre part, pose problème en soi. Les mouvements sociaux contemporains d'opprimés l'ont remis en question. Ils affirment une authenticité et une fierté envers la spécificité du groupe à l'encontre des idéaux de l'assimilation. Ils contestent également l'idée selon laquelle la justice signifie nécessairement que le droit et la politique devraient imposer un traitement égal à tous les groupes. On retrouve dans ces remises en question, au stade embryonnaire, un concept de citoyenneté *différenciée* comme façon idéale d'inclure et de faire participer tout le monde à la citoyenneté à part entière.

Dans cet article, je soutiens que, loin de se sous-entendre mutuellement, le caractère universel de la citoyenneté, au sens de l'inclusion et la participation de chacun, est en conflit avec les deux autres significations de l'universalité inhérente aux idées politiques modernes : l'universalité entendue dans le sens de la généralité et l'universalité prise dans le sens d'un traitement égal. Tout d'abord, l'idéal selon lequel les activités propres à la citoyenneté expriment ou créent une volonté générale transcendant les différences particulières d'affiliation à un groupe, de situation et d'intérêt a exclu en réalité des groupes jugés incapables d'adopter ce point de vue de la généralité. L'idée de citoyenneté exprimant une volonté générale a eu tendance à imposer l'homogénéité des citoyens. Dans la mesure où les promoteurs contemporains d'une citoyenneté revivifiée conservent l'idée d'une volonté générale et d'une existence commune, ils soutiennent implicitement les mêmes exclusions et l'homogénéité qui s'en suit. J'affirme donc que l'inclusion et la participation de tous à la

discussion et à la prise de décision publiques exigent des mécanismes de représentation des groupes. Deuxièmement, lorsqu'il existe entre les groupes des différences de capacités, de culture, de valeurs et de styles de comportement, mais que certains de ces groupes sont privilégiés, l'adhésion stricte au principe de l'égalité de traitement a tendance à perpétuer l'oppression ou le désavantage. L'inclusion et la participation de tous aux institutions sociales et politiques exigent donc parfois l'énonciation de droits spéciaux tenant compte des différences de groupe afin de réduire l'oppression et le désavantage.

1. Le caractère général de la citoyenneté

De nombreux théoriciens contemporains de la politique considèrent la société capitaliste providentialiste comme dépolitisée. Le pluralisme des groupes d'intérêt a pour effet de privatiser l'élaboration des politiques et de la confiner à des tractations de coulisses entre les groupes et les instances décisionnelles. Il entraîne également une fragmentation autant des politiques que des intérêts des individus, compliquant par le fait même l'évaluation des problèmes les uns par rapport aux autres et l'établissement de priorités. De surcroît, la nature fragmentée et privatisée du processus politique facilite la prédominance des intérêts les plus puissants[2].

En réponse à la privatisation du processus politique, de nombreux théoriciens réclament un renouvellement de la vie publique et plus d'engagement envers les vertus de la citoyenneté. La démocratie exige des citoyens d'une société providentialiste dominée par les intérêts corporatifs qu'ils sortent de leur sommeil de consommateurs individualistes, qu'ils interpellent les experts qui revendiquent pour eux seuls le droit de réglementer et qu'ils prennent collectivement le contrôle de leur existence – et de leurs institutions – par des décisions collectives qui reposent sur des processus de discussion participatifs[3]. Dans les institutions démocratiques fondées sur la participation, les citoyens développent et exercent des capacités de raisonnement, de discussion et

---

[2] Les travaux désormais classiques de Theodore Lowi au sujet de la privatisation du processus politique à laquelle conduit le libéralisme des groupes d'intérêt demeurent des descriptions adéquates de la politique américaine : *The End of Liberalism*, New York, Norton, 1969. Sur le même sujet, voir : Jürgen Habermas, *Raison et légitimité : problèmes de légitimation dans le capitalisme avancé*, Paris, Payot, 1978 [1973] ; Claus Offe, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984 ; John Keane, *Public Life in Late Capitalism*, Cambridge, Mass., MIT Press, 1984 ; Benjamin Barber, *Démocratie forte*, traduction de Jean-Luc Piningre, Paris, Desclée de Brouwer, 1997 [1984].

[3] Philip Green offre une analyse remarquable des vertus et des conditions requises pour ce renouvellement démocratique : *Retrieving Democracy*, Totowa, N. J., Rowman & Allanheld, 1985.

de socialisation qui autrement demeurent inexploitées, et ils se détachent de leur existence individuelle pour s'adresser aux autres et les affronter avec respect et un souci de justice. Nombre de ceux qui invoquent aujourd'hui les vertus de la citoyenneté – par opposition à la privatisation des politiques au sein de la société capitaliste providentialiste – prennent pour modèle de la vie publique l'humanisme civique de penseurs comme Machiavel et, plus fréquemment, Rousseau[4].

Je suis d'accord avec ces critiques de la société actuelle lorsqu'ils affirment que le pluralisme des groupes d'intérêts, processus privatisé et fragmenté, facilite la prédominance d'intérêts corporatifs, militaires et d'autres puissants intérêts. Comme eux, je crois que les processus démocratiques exigent pour leur part l'institutionnalisation de discussions véritablement publiques. Sans la présence d'une réflexion critique, l'adoption comme modèle des idéaux civiques tirés de la tradition de la pensée politique moderne pose néanmoins de graves problèmes[5]. L'idéal d'un espace public citoyen comme expression d'une volonté générale, d'un point de vue et d'un intérêt communs à tous les citoyens qui transcendent leurs différences, a, dans les faits, conduit à réclamer l'homogénéité parmi les citoyens. Jusqu'au XX[e] siècle, on a ouvertement accepté l'exclusion de groupes définis comme différents. Tout en étant plus subtiles, les exclusions consécutives à l'idéal universaliste d'un corps public incarnant une volonté commune demeurent une réalité aujourd'hui.

La tradition civique du républicanisme est en conflit avec la théorie contractuelle individualiste de Hobbes ou de Locke. Là où l'individualisme libéral voit dans l'État un instrument nécessaire pour jouer un rôle de médiateur dans les conflits et régulariser les actions de façon à donner aux individus la liberté de rechercher par eux-mêmes leurs fins personnelles,

4 B. Barber, dans *Démocratie forte*, et J. Keane, dans *Public Life in Late Capitalism*, s'appuient tous les deux sur la compréhension de l'activité citoyenne chez Rousseau dans leur conception d'un modèle contemporain de démocratie participative, tout comme le fait Carole Pateman dans son étude célèbre *Participatory and Democratic Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970 (bien qu'elle ait changé de perspective depuis). Voir également : James Miller, *Rousseau: Dreamer of Democracy*, New Haven, Conn., Yale University Press, 1994.

5 Bien entendu, plusieurs de ceux qui prônent un retour à un espace public citoyen s'appuient sur le modèle des anciennes cités grecques ; voir : Murray Bookchin, *The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship*, San Francisco, Sierra Club Books, 1987. Dans ce texte, j'ai délibérément choisi de m'en tenir à la pensée politique moderne. La référence aux cités grecques antiques dans les discussions modernes et contemporaines fait souvent écho à la recherche des origines perdues, le paradis duquel nous avons été chassés et auquel nous voudrions revenir. C'est régulièrement de cette manière que les références modernes aux idéaux de l'humanisme civique interpellent les *polis* grecs antiques.

la tradition républicaine situe la liberté et l'autonomie parmi les activités publiques réelles de la citoyenneté. En prenant part à la discussion publique et à la prise de décision collective, les citoyens transcendent leur existence égoïste et la poursuite de leurs intérêts privés pour adopter un point de vue général à partir duquel ils s'entendent sur l'intérêt commun. La citoyenneté est une expression de l'universalité de l'existence humaine ; c'est le domaine de la rationalité et de la liberté par opposition au domaine hétéronome du besoin, de l'intérêt et du désir particuliers.

Rien dans cette perception de la citoyenneté comme universelle par opposition à particulière, et commune par opposition à différenciée, n'implique l'élargissement du statut de citoyen à part entière à tous les groupes. En fait, quelques républicains modernes à tout le moins pensent exactement le contraire. Tout en prônant les vertus de la citoyenneté comme expression de l'universalité de l'humanité, ils excluent de façon tout à fait consciente certaines personnes de la citoyenneté sous prétexte qu'elles ont été incapables d'adopter le point de vue de la généralité, ou que leur inclusion aurait pour effet de disperser et de diviser l'espace public. L'idéal d'un intérêt commun, d'une volonté générale, d'une existence publique partagée entraîne des pressions favorables à une population homogène.

Les féministes, en particulier, ont étudié la relation entre l'espace public et la fraternité au-delà de ses conséquences métaphoriques. Fondés par des hommes, l'État moderne et son espace public de citoyenneté se sont affichés comme des valeurs et des normes universelles tirées d'une expérience spécifiquement masculine : des normes militaires d'honneur et de camaraderie homoérotique ; une concurrence et un échange respectueux entre agents indépendants ; un discours rationnel dépourvu d'émotions.

Plusieurs commentateurs ont soutenu qu'en portant aux nues les vertus de la citoyenneté en tant que participation à un espace public universel, les hommes modernes se sont défilés devant la différence sexuelle, la reconnaissance d'un autre type d'existence qu'ils ne pouvaient comprendre à fond et devant la nature corporelle et la moralité que les femmes représentent[6]. L'opposition entre l'universalité de l'espace public de la citoyenneté et la particularité de l'intérêt privé s'est donc combinée aux oppositions entre la raison et la passion, le masculin et le féminin.

---

6 Hannah Pitkin offre, à travers une étude des textes de Machiavel, une analyse détaillée et sophistiquée des vertus de la civilité comme tentative de fuite devant les différences sexuelles : *Fortune is a Women*, Berkeley, University of California Press, 1984. Voir également les travaux de Carole Pateman à ce sujet, *The Social Contract*, Stanford, Cal., Stanford University Press, 1988, et de Nancy Hartsock, *Money, Sex and Power*, New York, Langham, 1983, chap. 7 et 8.

Le monde bourgeois a instauré une division morale du travail entre la raison et le sentiment, assimilant la masculinité à la raison et la féminité au sentiment, au désir et aux besoins du corps. Exalter une sphère publique de vertu et de citoyenneté propres à l'homme comme indépendance, généralité et raison dépourvue de passion impliquait la création d'une sphère privée de la famille comme lieu où devaient être confinés l'émotion, le sentiment et les besoins du corps[7]. Le caractère général de l'espace public reposait donc sur l'exclusion des femmes, qui étaient responsables de veiller à l'univers privé et auxquelles il manquait une rationalité libre des passions et de l'indépendance exigées des bons citoyens.

Dans son modèle social, par exemple, Rousseau a exclu les femmes de l'espace public de la citoyenneté parce que ce sont elles qui prennent soin du désir et du corps, de ce qui relève de l'affectivité. Si nous laissions les appels aux désirs et aux besoins corporels remuer les débats publics, nous affaiblirions les délibérations publiques en encourageant la dissension et non l'unité. Mais même au sein de l'univers domestique, il faut dominer les femmes. Leur sexualité hétérogène dangereuse doit être maintenue dans la chasteté et restreinte par le mariage. Le fait d'imposer la chasteté aux femmes maintiendra le statut d'entité séparée de chaque famille en empêchant le chaos et le mélange de sang qui résulterait de la naissance d'enfants illégitimes. Pour leur part, les femmes chastes et confinées surveillent le désir des hommes en tempérant leurs impulsions potentiellement perturbatrices par l'entremise de l'éducation morale. Le désir des hommes à l'égard des femmes en lui-même menace de faire voler en éclats et de disperser l'espace public rationnel et universel, ainsi que de perturber la distinction claire entre le public et le privé. À titre de gardiennes de l'univers privé du besoin, du désir et de l'affectivité, les femmes doivent s'assurer que les impulsions des hommes n'ébranlent pas l'universalité de la raison. La décence morale du foyer, qui est du ressort des femmes, veillera également à tempérer les impulsions possessives et individualistes de l'univers particulariste des affaires et du commerce, étant donné que la concurrence, tout comme la sexualité, menace sans cesse de faire éclater l'unité de l'organisation politique[8].

---

7 Voir : Susan Okin, « Women and the Making of the Sentimental Family », *Philosophy and Public Affairs*, 11, 1982, p. 65-88 et Linda Nicholson, *Gender and History: The Limits of Social Theory in the Age of the Family*, New York, Columbia University Press, 1966.

8 Au sujet du traitement réservé aux femmes par Rousseau, voir les travaux de Susan Okin, *Women in Western Political Thought*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1978 ; Lynda Lange, « Rousseau: Women and the General Will », dans Lorenne G. Clark and Linda Lange (dir.), *The Sexism of Social and Political Theory*, Toronto, University of Toronto Press, 1979 ; Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Women*, Princeton, N. J., Princeton University Press, 1981, chap. 4. Mary Dietz offre une critique avisée de la perspective « maternaliste » en théorie politique élaborée

Il ne faut surtout pas oublier que l'universalité conçue comme caractère général de la citoyenneté a été utilisée de manière à exclure non seulement les femmes, mais également d'autres groupes. Les républicains européens et américains n'ont pas trouvé très contradictoire de faire la promotion d'une citoyenneté universelle qui excluait certains groupes, car l'idée selon laquelle la citoyenneté est la même pour tous s'est traduite en pratique par une exigence de similitude entre tous les citoyens. La bourgeoisie masculine blanche a défini la vertu républicaine comme en étant une de la rationalité, de la sobriété et de la chasteté qui n'engendre ni passion ni désir de luxure et donc capable de s'élever au-dessus des désirs et des besoins pour se préoccuper uniquement de l'intérêt commun. Cela excluait de la citoyenneté les pauvres et les ouvriers sous prétexte que trop préoccupés par les besoins, ils ne pouvaient adopter le point de vue de la généralité. Les rédacteurs de la constitution américaine n'étaient pas plus égalitaires que leurs confrères européens à cet égard ; ils ont eu la volonté très nette de restreindre l'accès de la classe ouvrière à l'espace public parce qu'ils craignaient l'amoindrissement de l'engagement envers l'intérêt général.

Les républicains américains de la première heure étaient aussi très explicites quant au besoin d'homogénéité chez les citoyens, craignant que les différences entre les groupes aient tendance à saper la mobilisation envers l'intérêt général. Cela signifiait que la présence de Noirs et d'Indiens, et plus tard de Mexicains et de Chinois, sur les territoires de la république représentait une menace que seules l'assimilation, l'extermination et la déshumanisation pouvaient contrecarrer. On a bien sûr eu recours à diverses combinaisons de ces trois remèdes, mais jamais la reconnaissance de ces groupes comme des pairs au sein de l'espace public n'a été considérée comme une option. Même les pères républicains comme Jefferson ont assimilé les Peaux-Rouges et les Noirs vivant dans leurs territoires à la nature sauvage et à la passion, exactement de la même façon qu'ils craignaient que les femmes, en dehors de l'univers domestique, se révèlent dévergondées et cupides. Ils ont défini l'existence républicaine morale et civilisée par opposition à ce désir passéiste et inculte qu'ils observaient chez les femmes et les non-Blancs[9]. Une

par Elshtain ; elle semble toutefois s'appuyer sur un idéal universaliste de l'espace civique dans lequel les femmes transcendent leurs préoccupations particulières pour se joindre au général. Voir : « Citizenship with Feminist Face: The Problem with Maternal Thinking », *Political Theory*, vol. 13, No. 1, 1985, p. 19-37. Sur la position de Rousseau au sujet des femmes, voir également : Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, Chicago, University of Chicago Press, 1984.

9 Voir : Ronald Takaki, *Iron Cages: Race and Culture in 19 Century America*, New York, Knopf, 1979. Don Herzog trace un portrait des préjugés négatifs portés par d'autres républicains américains contemporains à Jefferson, « Some Questions for Republicans », *Political Theory*, vol. 14, No. 3, 1986, p. 473-493.

logique semblable d'exclusion a eu cours en Europe, où les Juifs ont été particulièrement visés[10].

Les exclusions républicaines n'étaient pas accidentelles, pas plus qu'elles n'étaient incohérentes avec l'idéal de citoyenneté universelle telle que le concevaient ces théoriciens. Elles étaient la conséquence directe d'une dichotomie entre le public et le privé, qui définissait le public comme le domaine de la généralité dans lequel on laissait derrière toutes les particularités, et le privé comme celui du particulier, l'univers de l'affectivité, de l'affiliation, du besoin et du corps. Tant que cette dichotomie perdure, l'inclusion des exclus dans la définition de la citoyenneté (les femmes, les travailleurs, les Juifs, les Noirs, les Asiatiques, les Indiens, les Mexicains) passe par une homogénéité qui supprime les différences dans l'espace public, mais qui oblige en pratique ces groupes autrefois exclus à être évalués selon des normes issues des groupes privilégiés et définies par eux.

Les critiques contemporains du pluralisme des groupes d'intérêt réclamant un renouveau de la vie publique n'ont certes pas l'intention d'exclure certains adultes ou certains groupes de la citoyenneté. Ce sont des démocrates, convaincus que seules l'inclusion et la participation de tous les citoyens à la vie politique assureront des décisions éclairées et équitables et une organisation politique qui renforce plutôt qu'elle ne restreint les capacités de ses citoyens et qui favorise leurs relations mutuelles. L'accent placé par les défenseurs de la démocratie participative sur le caractère général et commun de la citoyenneté menace toutefois toujours de supprimer les différences entre les citoyens.

Démocratie forte de Benjamin Barber est un bon exemple de ce que j'avance ci-dessus. Dans cet ouvrage, Barber offre une vision convaincante et concrète des processus démocratiques de participation. Barber reconnaît la nécessité de sauvegarder un espace démocratique contre les exclusions volontaires ou fortuites de groupes, bien qu'il ne propose rien pour assurer l'inclusion et la participation de tous. Il s'oppose aussi avec acharnement aux théoriciens politiques contemporains qui construisent un discours politique épuré de dimensions affectives. Barber ne craint donc pas, à la manière des théoriciens républicains du XIXe siècle, l'effritement du caractère général et rationnel du domaine public par le désir et le corps. Il partage cependant leur conception de l'espace public citoyen défini par son caractère général, par opposition à l'affinité aux groupes, aux besoins et aux intérêts particuliers. Il distingue très clairement la dimension publique de la citoyenneté et de l'activité citoyenne, d'une part, et la dimension privée des identités, des rôles, des affiliations et des intérêts particuliers, d'autre part. En aucun cas la citoyenneté n'affaiblit les identités sociales des individus, mais, sur le plan moral, elle prend la

10 George Mosse, *Nationalism and Sexuality*, New York, Fertig, 1985.

priorité sur toutes les activités sociales au sein d'une démocratie forte. La recherche d'intérêts particuliers, l'appui pressant aux revendications de groupes particuliers, tous ces éléments doivent prendre place dans le cadre de la communauté et de la vision commune établie par l'espace public. La vision qu'a Barber de la démocratie participative continue donc de reposer sur une opposition entre l'intérêt général de la sphère publique et les affiliations et intérêts particuliers de la sphère privée[11].

Tout en reconnaissant le besoin de procédures reposant sur la règle de la majorité et de moyens de protéger les droits des minorités, Barber affirme que « le démocrate fort regrette toute division et considère l'existence des majorités comme un signe de l'échec du mutualisme[12] ». Une communauté de citoyens, affirme-t-il, « doit son existence et son caractère propres aux membres qui la constituent, à la volonté qu'ils partagent[13] » et cela implique de transcender l'ordre des besoins et désirs individuels pour reconnaître que « *nous* sommes un corps moral dont l'existence dépend d'une organisation commune des besoins et désirs individuels, reposant sur une vision unique d'un futur que tous partageons[14] ». Cette vision commune n'est toutefois pas imposée aux individus, mais bien construite par eux au fil de leurs discussions et de leurs collaborations. Les modèles de ces projets communs proposés par Barber révèlent cependant ses manques d'objectivité latents :

> Comme les joueurs d'une équipe ou des soldats en guerre, ceux qui pratiquent une politique commune peuvent en arriver à ressentir des liens qu'ils n'ont jamais perçus avant de se lancer dans leur activité commune. Cette sorte de liens, qui mettent en évidence des procédures communes, un travail commun et un sens partagé de ce dont une collectivité a besoin pour réussir, plutôt que des objets et des fins monolithiques, constituent un des meilleurs ingrédients d'une démocratie forte[15].

En essayant d'atteindre un idéal de citoyenneté universelle dans laquelle l'espace public incarne le caractère général par opposition à la particularité, le caractère commun par rapport à la différence, nous aurons tendance à exclure certains groupes ou à les placer en position désavantageuse même s'ils bénéficient officiellement d'un statut égal

[11] B. Barber, *Démocratie forte*, chap. 8 et 9.

[12] Benjamin Barber, *Strong Democracy: Participatory Politics for a New Age*, Berkeley, CA, University of California Press, 1984, p. 207. La traduction est de notre cru. Il s'agit d'un passage (pages 202 à 212) qui a été omis dans la traduction française (note du traducteur).

[13] B. Barber, *Démocratie forte*, p. 245.

[14] *Ibid*., p. 224.

[15] B. Barber, *Strong Democracy*…, p. 244. Passage omis dans la traduction française de l'ouvrage (note du traducteur).

de citoyenneté. L'idée d'un statut universel accordé à la vie publique et l'assimilation concomitante de la particularité à la vie privée fait de l'homogénéité une condition obligatoire à la participation publique. En exerçant leur citoyenneté, tous les citoyens devraient assumer la même perspective générale impartiale transcendant tous les intérêts et points de vue particuliers et toutes les expériences individuelles.

Mais ce genre de perspective générale et impartiale est un mythe[16]. Par nécessité et à juste titre, les individus considèrent les enjeux publics selon des critères influencés par leur expérience et leur perception ancrées des relations sociales spécifiques. Divers groupes sociaux auront des exigences, une culture, une histoire, des expériences et des perceptions des relations sociales différentes qui influenceront leur mode de raisonnement politique et l'interprétation qu'ils donnent aux sens et aux effets des propositions politiques. Ces différences d'interprétation dans la sphère politique ne sont pas uniquement ni même principalement le résultat d'intérêts différents ou contradictoires, car les groupes ont des interprétations différentes même lorsqu'ils cherchent à promouvoir la justice en général et pas uniquement les objectifs qui les concernent en propre. Dans une société au sein de laquelle certains groupes sont privilégiés tandis que d'autres sont opprimés, le fait d'insister sur l'idée selon laquelle les individus en tant que citoyens devraient oublier leurs affiliations et leurs expériences particulières pour adopter un point de vue général ne sert qu'à renforcer ce privilège ; car les perspectives et les intérêts des privilégiés auront tendance à dominer cet espace public uniformisé, et ceux des autres groupes seront marginalisés ou ignorés.

Barber soutient qu'une citoyenneté responsable exige de transcender les affiliations, les engagements et les besoins particuliers parce qu'un espace public ne peut fonctionner si ses membres ne se préoccupent que de leurs intérêts privés. Il confond ici de manière importante la pluralité et la sphère privée. Le pluralisme des groupes d'intérêt que lui comme d'autres critiquent institutionnalise et encourage de fait une perception égoïste et égocentrique du processus politique, perception qui voit les parties entrer dans la concurrence politique pour obtenir des biens et privilèges recherchés dans le seul but de maximiser leurs propres gains, de sorte qu'elles n'ont nul besoin d'écouter les revendications d'autres personnes qui ont leur propre point de vue ni d'y répondre. De surcroît, les processus et, souvent, les résultats des marchandages des groupes d'intérêts ont très souvent lieu en privé ; ils ne sont ni révélés ni analysés

16 Pour une étude plus exhaustive de la question, voir mon texte : Iris Marion Young, « Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critiques of Moral and Political Theory », dans Seyla Benhabib et Drucila Cornell (dir.), *Feminism as Critique*, Oxford, Polity Press, 1987, p. 56-76.

dans une enceinte où peuvent réellement se faire entendre toutes les personnes touchées par les décisions.

La sphère privée comprise comme des marchandages privés en vue de l'obtention de gains individuels est très différente de la pluralité, au sens des expériences, affiliations et mobilisations différentes des groupes qui existent dans toute société d'une certaine taille. Il est possible pour les individus de conserver leur identité de groupe et de se laisser influencer par leurs expériences singulières tout en conservant un esprit public, dans le sens d'une ouverture aux revendications des autres au-delà des préoccupations exclusives à leurs propres groupes. Les individus peuvent et doivent prendre une distance critique par rapport à leurs propres désirs immédiats et leurs réactions viscérales afin d'analyser des propositions publiques. Cela ne peut toutefois exiger des citoyens qu'ils renoncent à leurs affiliations et expériences particulières ni à leur entourage social. Comme j'en ferai l'analyse dans la section qui suit, le fait d'entendre exprimer dans des discussions publiques des points de vue de groupes particuliers autres que ceux que l'on représente explicitement est idéal pour maintenir cette distance critique sans les prétentions de l'impartialité.

Une repolitisation de la vie publique ne devrait pas exiger la création d'un espace public uniformisé dans lequel les citoyens oublient leurs affiliations de groupe, leur histoire et leurs besoins particuliers pour aborder les questions de l'intérêt général ou commun. Un tel désir d'unité réprime les différences sans les éliminer et tend à exclure certains points de vue de l'espace public[17]. Au lieu de la citoyenneté universelle au sens de cette généralité, nous avons besoin d'une citoyenneté différenciée de groupe et d'un espace public hétérogène. Au sein de ce dernier, les différences sont publiquement reconnues et acceptées comme irréconciliables, c'est-à-dire que les individus qui ont un point de vue et une histoire propres à leur groupe ne peuvent jamais saisir entièrement ni adopter les points de vue et les histoires de ceux qui sont membres d'autres groupes. Néanmoins, l'attachement au besoin et au désir de décider ensemble des orientations politiques de la société favorise la communication entre ces différences.

2. La citoyenneté différenciée et la représentation des groupes

Dans son étude sur le fonctionnement des conseils municipaux en Nouvelle-Angleterre, Jane Mansbridge analyse la tendance des femmes, des Noirs, des personnes issues de la classe ouvrière et des pauvres à avoir une participation moindre et à voir leurs intérêts moins représentés que

[17] Sur le féminisme et la démocratie participative, voir C. Pateman, *Participatory and Democratic Theory*.

ceux des Blancs, des professionnels de la classe moyenne et des hommes. Même si tous les citoyens ont le droit de participer au processus de prise de décision, l'expérience et les points de vue de certains groupes ont tendance à être occultés pour de nombreuses raisons. Les hommes blancs issus de la classe moyenne assument davantage le pouvoir que d'autres et ils sont souvent plus habitués à faire usage de la parole dans le but de convaincre ; les mères de famille et les personnes âgées trouvent souvent plus difficile que d'autres de se rendre à des réunions[18]. Amy Gutmann parle également de la manière dont les structures démocratiques participatives tendent à réduire au silence les groupes désavantagés. Elle donne l'exemple de la supervision des écoles par les communautés locales, où un renforcement de la démocratie a entraîné une ségrégation accrue dans de nombreuses villes parce que des Blancs plus privilégiés et s'exprimant avec plus d'aisance ont été en mesure de faire avancer ce qu'ils percevaient comme leurs intérêts, mais au détriment des revendications légitimes des Noirs pour un traitement égal dans un système scolaire intégré[19]. Des cas de ce genre indiquent que, lorsque des structures démocratiques participatives définissent la citoyenneté en termes universalistes et uniformisés, elles ont pour effet de reproduire l'oppression actuelle de certains groupes.

Selon Gutmann, un des constats que l'on peut tirer de ces conséquences ségrégatives de la démocratisation est celui selon lequel il faut atteindre l'égalité sociale et économique avant d'espérer pouvoir instituer l'égalité politique. Pour ma part, si je ne conteste aucunement la valeur de l'égalité sociale et économique, je crois que son atteinte dépend du renforcement de l'égalité politique ; tout autant que l'inverse est vrai. Si nous voulons éviter de nous enfermer dans un cercle utopique, il nous faut résoudre dès à présent le « paradoxe de la démocratie » selon lequel le pouvoir social rend certains citoyens plus égaux que d'autres et l'égalité citoyenne fait de certaines personnes des citoyens plus puissants. La solution réside du moins en partie dans des moyens institutionnels assurant la reconnaissance et la représentation explicites des groupes opprimés. Avant d'analyser les pratiques et les principes inhérents à ce genre de solution, il faut cependant examiner ce qu'est un groupe et voir quand un groupe est opprimé.

L'importance politique du concept de groupe social tient à la mobilisation récente de mouvements sociaux de gauche et d'émancipation autour de l'identité de groupe plutôt que d'intérêts exclusivement économiques ou de classe. Dans bien des cas, cette mobilisation a consisté à adhérer à une identité ethnique ou raciale méprisée ou dévaluée et à la définir de façon positive. Dans les mouvements des femmes, des gais

[18] Jane Mansbridge, *Beyond Adversial Democracy*, New York, Basic Books, 1980.

[19] Amy Gutmann, *Liberal Equality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, p. 191-202.

ou des aînés, la différence de statut social fondée sur l’âge, le sexe, la capacité physique ou la division du travail a été revendiquée comme une identité positive aux fins de la mobilisation politique.

Je ne cherche pas à définir ici ce qu’est un groupe social, mais bien à donner des repères permettant de distinguer un groupe social d’autres regroupements d’individus. Avant toute chose, un groupe social implique une affinité entre des individus en fonction de laquelle ils s’identifient entre eux et les autres les identifient. Cette identité de groupe permet de constituer en partie à tout le moins le sens de l’histoire propre à un individu, sa perception des relations sociales et des possibilités individuelles, son mode de raisonnement, ses valeurs et ses façons de s’exprimer. Souvent les groupes sont définis de l’extérieur par d’autres groupes qui collent des étiquettes et associent des stéréotypes à certains individus. Dans ces circonstances, les membres du groupe méprisé trouvent souvent leur affinité dans leur oppression. Il faut distinguer le concept de groupe social de deux concepts avec lesquels on pourrait le confondre : l’agrégat et l’association.

Un agrégat est une classification des individus en fonction d’un ou de plusieurs attributs. On peut faire un agrégat selon n’importe quel nombre d’attributs, qui peuvent tous être aussi arbitraires les uns que les autres : la couleur des yeux, la marque de voiture qu’ils conduisent, la rue dans laquelle ils habitent. Il arrive que l’on considère comme des agrégats, comme des classifications arbitraires de personnes selon des attributs de couleur de la peau, le sexe ou l’âge, des groupes d’individus qui se distinguent sur le plan émotionnel et social au sein de la société. Un groupe social ne se définit toutefois pas principalement par un ensemble d’attributs communs mais par le sentiment d’identification de ses membres. Ce qui définit les Noirs américains comme groupe social n’est pas principalement la couleur de leur peau ; on peut en prendre pour illustration le fait que certaines personnes dont la couleur de peau est relativement claire, par exemple, s’identifient à la population noire. Bien que l’on considère parfois nécessaire de posséder des attributs objectifs pour se reconnaître soi-même ou reconnaître d’autres personnes comme membres d’un groupe social en particulier, ce sont l’identification de certains individus à un statut social, une histoire commune résultant de ce statut social et l’auto-identification qui définissent un groupe.

Les théoriciens politiques et sociaux ont plus souvent tendance à assimiler les groupes sociaux à des associations qu’à des agrégats. Par association, j’entends une collectivité d’individus qui se rassemblent volontairement, par exemple au sein d’un club, d’une corporation, d’un parti politique, d’une église, d’un collège, d’un syndicat, d’un groupe de pression ou d’un groupe d’intérêts. Un modèle de société individualiste et contractualiste s’applique aux associations mais non aux groupes. Ce sont

des individus qui forment des associations ; ils se rassemblent en tant que personnes déjà formées et constituent ces associations avec leurs règles, leurs postes et leurs fonctions.

Étant donné que l'on adhère à une association, même si le statut de membre a une incidence fondamentale sur notre vie, ce statut n'a pas pour effet de définir notre identité singulière comme pourrait le faire, par exemple, le fait d'être Navajo. L'affinité de groupe, par ailleurs, a le caractère de ce que Heidegger appelle la « déréliction » : on se retrouve membre d'un groupe, dont on s'aperçoit que l'existence et les relations ont toujours été là. Car l'identité d'une personne se définit par rapport à la façon dont les autres l'identifient, et les autres le font en termes de groupes auxquels on a toujours associé des attributs précis, des stéréotypes et des normes, sur la base desquels se formera l'identification de la personne. Il ne découle pas de la déréliction qu'on ne peut abandonner des groupes pour adhérer à de nouveaux groupes. Beaucoup de femmes deviennent lesbiennes après s'être identifiées comme hétérosexuelles et toute personne qui vit assez longtemps devient vieille. Ces cas illustrent précisément la déréliction étant donné que ces changements dans l'affinité de groupe sont vécus comme une transformation de notre propre identité.

Il ne faut pas voir dans un groupe social une essence ou une nature assortie d'un ensemble d'attributs communs. Il faut plutôt comprendre l'identité de groupe en termes relationnels. Les processus sociaux génèrent des groupes en créant des différentiations relationnelles, des situations de regroupement et d'établissement de liens affectifs par lesquels les individus ont de l'affinité envers d'autres personnes. Il arrive que certains groupes se définissent par le mépris et l'exclusion d'autres personnes qu'ils définissent comme les autres et qu'ils dominent et oppriment. Bien qu'ils définissent les groupes, les processus sociaux d'affinité et de séparation ne confèrent pas une identité substantielle aux groupes. Il n'existe pas une nature commune entre les membres d'un groupe.

Étant les produits de relations sociales, les groupes sont changeants ; ils naissent et peuvent disparaître. On a pu observer des pratiques homosexuelles dans de nombreuses sociétés et à de nombreux moments dans l'histoire, par exemple, mais c'est seulement dans le monde occidental à partir du XXe siècle que l'on retrouve l'identification aux groupes des hommes gais. L'identité de groupe peut devenir manifeste uniquement dans des circonstances particulières et lors d'interaction avec d'autres groupes. De plus, au sein des sociétés modernes, les gens s'identifient, pour la plupart, à de nombreux groupes et ces groupes ne sont pas eux-mêmes des unités homogènes. Chaque groupe a en son sein des différences de groupe.

À mon avis, la différenciation de groupe est un processus à la fois inévitable et désirable dans les sociétés modernes. Il n'est cependant pas

nécessaire de régler cette question ici. Je me contenterai du postulat selon lequel notre société est caractérisée par la différenciation de groupe et qu'elle le demeurera encore pendant un certain temps. Du point de vue politique, le problème est que certains de ces groupes sont privilégiés tandis que d'autres sont opprimés.

Mais qu'est-ce qu'une oppression ? J'ai exposé en détail dans un autre article le concept d'oppression[20]. En résumé, un groupe est opprimé lorsqu'au moins l'une des conditions suivantes s'applique à tous ses membres ou du moins à une grande partie d'entre eux : 1) les fruits de leur travail ou de leur activité profitent à d'autres sans que la réciproque soit vraie (exploitation) ; 2) ils se voient refuser la participation à d'importantes activités sociales, principalement à la sphère du travail en ce qui concerne notre société (marginalisation) ; 3) leur vie et leur travail dépendent de l'autorité d'autres personnes et ils n'ont eux-mêmes que peu d'autonomie et d'autorité sur d'autres personnes (impuissance) ; 4) en tant que groupe, ils sont l'objet de stéréotypes alors que leur expérience et leur situation demeurent imperceptibles pour la société dans son ensemble, ils ont peu de possibilités d'exprimer leur point de vue sur les événements sociaux et de rendre compte de leur expérience et le public pour les écouter est peu nombreux (impérialisme culturel) ; 5) les membres du groupe souffrent de violence et de harcèlement arbitraires motivés par la haine ou la crainte que suscite le groupe (violence). De nos jours, aux États-Unis, les groupes suivants à tout le moins sont opprimés de l'une ou plusieurs de ces manières : les femmes, les Noirs, les Amérindiens, les Chicanos, les Portoricains et autres Américains hispanophones, les Américains d'origine asiatique, les gais, les lesbiennes, les membres de la classe ouvrière, les pauvres, les personnes âgées et les personnes ayant une déficience mentale ou physique.

Dans un avenir utopique, peut-être existera-t-il une société sans groupes opprimés ou désavantagés. Nous ne pouvons toutefois élaborer de principes politiques en partant de l'hypothèse d'une société totalement juste, nous devons partir des conditions historiques et sociales générales que nous connaissons. Cela signifie qu'il nous faut élaborer une théorie de la démocratie participative non sur la base de l'hypothèse d'une humanité sans différences, mais sur celle qu'il existe des différences entre les groupes et que certains groupes sont réellement opprimés ou désavantagés ou pourraient le devenir.

J'affirme, dès lors, le principe suivant : un espace public démocratique, quelle qu'en soit la constitution, devrait offrir des mécanismes efficaces de représentation et de reconnaissance des voix et des perspectives distinctes de ceux qui, parmi les groupes qui le constituent, sont

[20] Iris Marion Young, « Five Faces of Oppression », *The Philosophical Forum*, vol. 19, No. 4, 1988, p. 270-290.

opprimés ou désavantagés. Cette représentation des groupes requiert des mécanismes institutionnels et des ressources publiques qui appuient trois activités : 1) la gestion autonome des groupes par leurs membres de manière à ce qu'ils développent un sentiment de prise en main collective et une compréhension profonde de leur expérience sociale et de leurs intérêts collectifs ; 2) la prise en compte de l'analyse que font les groupes eux-mêmes au sujet de la manière dont les propositions de politiques sociales affectent leurs membres, de même que la prise en compte des propositions de politiques que font les groupes eux-mêmes dans des contextes institutionnels où les décideurs sont obligés de démontrer qu'ils ont tenu compte de ces points de vue ; 3) la jouissance d'un droit de veto concernant des politiques particulières ayant une incidence directe sur un groupe, par exemple, les droits de reproduction des femmes ou l'utilisation des terres des réserves par les Amérindiens.

Le principe ci-dessus exige une représentation spécifique uniquement pour les groupes opprimés ou désavantagés étant donné que les groupes privilégiés sont déjà représentés. Il ne s'appliquerait donc pas dans le cas d'une société entièrement dépourvue d'oppression. Je ne considère cependant pas le principe comme simplement provisoire ou instrumental car je suis convaincue que, dans nos sociétés complexes modernes, la différence de groupe est à la fois inévitable et souhaitable et que, partout où l'on trouve des différences entre les groupes, le désavantage ou l'oppression est toujours possible. Une société devrait donc toujours être déterminée à accepter la représentation des groupes opprimés ou désavantagés et prête à mettre cette représentation en pratique. Dans notre propre contexte, ces considérations sont plutôt académiques étant donné que nous vivons dans une société comportant de profondes oppressions de groupes dont l'élimination totale ne constitue qu'une lointaine possibilité.

Les privilèges sociaux et économiques ont pour effet, entre autres, que les groupes qui en jouissent se comportent selon la croyance qu'ils détiennent un droit de prendre la parole et de se faire entendre, que les autres les traitent comme s'ils avaient ce droit et qu'ils bénéficient des ressources matérielles, individuelles et organisationnelles leur permettant de prendre la parole et de se faire entendre en public. D'habitude, les privilégiés ne sont pas trop disposés à protéger et faire progresser les intérêts des opprimés, en partie parce que leur position sociale les empêche de comprendre ces intérêts et en partie parce que leurs privilèges dépendent, dans une certaine mesure, du maintien de l'oppression des autres. Saper l'oppression constitue donc l'une des principales raisons militant en faveur d'une représentation explicite des groupes opprimés dans la discussion et la prise de décision. Ce genre de représentation des groupes expose aussi publiquement le particularisme des croyances et de l'expérience des privilégiés. Car, à moins d'être confrontés à différents

points de vue sur les relations et les activités sociales, à différentes valeurs et à un langage différent, les gens sont, pour la plupart, portés à voir leur propre point de vue comme universel.

Si les théoriciens et les politiciens louent les vertus de la citoyenneté, c'est parce que les individus sont appelés, par la participation publique, à transcender leurs motivations purement égoïstes et à reconnaître leur dépendance et leurs responsabilités vis-à-vis des autres. Les citoyens responsables se préoccupent non seulement d'intérêts mais aussi de justice et reconnaissent que les intérêts et les points de vue de n'importe quel autre individu valent bien les leurs, et que les besoins et les intérêts de tous méritent d'être exprimés et entendus par les autres, qui ont l'obligation de les recevoir, de les respecter et d'y répondre. Le problème de l'universalité s'est posé lorsque l'on a interprété cette responsabilité de manière transcendante comme le point de vue de la généralité.

J'ai affirmé que le fait de définir la citoyenneté du point de vue de la généralité a pour effet d'éviter et d'occulter l'exigence selon laquelle toutes les expériences, tous les besoins et tous les points de vue concernant les événements sociaux doivent se faire entendre et respecter. Il n'existe pas de point de vue général que toutes les personnes peuvent adopter et à partir duquel on peut comprendre toutes les expériences et tenir compte de tous les points de vue. Le vécu des groupes sociaux implique des histoires, des expériences et des perspectives différentes, mais pas nécessairement exclusives, sur la vie sociale des gens et cela entraîne qu'ils n'ont pas une compréhension intégrale de l'expérience d'autres groupes. Personne ne peut prétendre parler dans l'intérêt général parce qu'aucun des groupes ne peut parler au nom d'un autre et aucun ne peut certainement parler au nom de tous les groupes. La seule façon d'exprimer et de faire entendre l'expérience sociale et de tenir compte des points de vue de tous les groupes consiste à les faire représenter de manière spécifique pour chacun d'eux au sein de l'espace public.

La représentation des groupes est le meilleur moyen de favoriser des résultats justes aux processus démocratiques de prise de décision. L'argument en faveur de cet énoncé s'appuie sur la conception d'Habermas de l'éthique de la discussion. En l'absence d'un Roi philosophe capable d'interpréter les vérités normatives transcendantes, la seule base pour la validation de la justesse d'une politique ou d'une décision est qu'elle émane d'un espace public qui a véritablement veillé à la libre expression de tous les besoins et de tous les points de vue. Dans sa formulation d'une éthique de la discussion, Habermas conserve malheureusement l'idée d'un point de vue universel ou impartial à partir duquel il faudrait évaluer les revendications issues de l'espace public. Une éthique de la discussion qui ne se contente pas d'articuler un hypothétique espace public apte à

justifier des décisions, mais propose des conditions réelles tendant à la promotion de résultats justes des processus de prise de décision devrait favoriser la mise en place de conditions à l'expression des besoins concrets de tous les individus dans leur particularité[21]. J'ai soutenu que l'aspect concret de leur existence, de leurs besoins et de leurs intérêts individuels, et leur perception des besoins et intérêts d'autres personnes, sont en partie structurés par l'identité et l'expérience fondées sur le groupe. Par conséquent, l'expression entière et libre des besoins et intérêts concrets dans des circonstances sociales dans lesquelles certains groupes sont réduits au silence ou marginalisés exige qu'il leur soit accordé une voix spécifique dans les délibérations et la prise de décision.

L'introduction de la différenciation et de la particularité dans les procédures démocratiques n'encourage pas l'expression d'un égoïsme étroit ; en réalité, la représentation des groupes est le meilleur antidote à l'égoïsme aveugle dissimulé sous la forme d'un intérêt impartial ou général. Dans un espace public démocratiquement structuré où l'inégalité sociale est atténuée par la représentation des groupes, les individus ou les groupes ne peuvent pas se contenter de soutenir qu'ils veulent quelque chose ; ils doivent affirmer que la justice exige ou permet qu'ils l'aient. La représentation des groupes donne l'occasion d'exprimer leurs besoins ou leurs intérêts à certains groupes qui ne parviendraient sans doute pas à se faire entendre sans cette représentation. Simultanément, le test qui consiste à se demander si une revendication dirigée vers l'espace public est juste ou n'est qu'une simple expression d'égoïsme se déroule de façon idéale quand les individus qui le passent doivent affronter l'opinion d'autres personnes avec des expériences, des priorités et des besoins explicitement différents, quoique pas nécessairement incompatibles. Comme personne socialement privilégiée, il n'y a guère de chances que je sorte de moi-même et prenne en considération la justice sociale à moins d'être obligée de prêter l'oreille à ceux que mon privilège a tendance à ignorer.

La représentation des groupes est ce qui permet le mieux d'institutionnaliser l'équité dans un contexte d'oppression et de domination sociales. Elle maximise également la connaissance exprimée dans la discussion et favorise ainsi la sagesse pratique. Non seulement les différences des groupes impliquent-elles des besoins, des intérêts et des objectifs différents, mais, plus important encore, des expériences et des situations sociales différentes à partir desquelles sont perçus les faits sociaux et les politiques sociales. Les membres de groupes sociaux différents sont susceptibles

21 Jürgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, Paris, Fayard, 1987. Pour une critique de l'agir communicationnel d'Habermas jugée trop universaliste, voir : Seyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986 et I. M. Young, « Impartiality and the Civic Public ».

d'avoir des connaissances différentes concernant la structure des relations sociales et les effets potentiels et réels des politiques sociales. En raison de leur histoire, des valeurs ou modes d'expression propres au groupe, de leurs relations avec d'autres groupes, du genre de travail qu'ils font, etc., différents groupes ont différentes façons de saisir le sens des événements sociaux, qui, si elles sont exprimées et entendues, peuvent contribuer à la compréhension des autres.

Ces dernières années, les mouvements sociaux d'émancipation ont élaboré quelques pratiques politiques consacrées à l'idée d'un espace public hétérogène et ont de fait institué de tels espaces publics, à tout le moins partiellement ou temporairement. Certains organismes politiques, syndicats et groupes féministes comprennent des comités officiels pour représenter des groupes (comme les Noirs, les latino-Américains, les femmes, les gais et les lesbiennes, et les personnes âgées ou frappées d'une incapacité) dont les points de vue risqueraient de ne pas pouvoir se faire entendre sans eux. Il arrive fréquemment que ces organismes aient mis en place des procédures pour faire entendre la voix de ces comités dans les discussions au sein de l'organisme ou leur représentation dans la prise de décision, et certains organismes exigent aussi la représentation de certains groupes parmi leurs dirigeants. Sous l'influence de ces mouvements sociaux affirmant la différence des groupes, pendant quelques années, le Parti démocrate lui-même a institué, tant à l'échelon national qu'à celui des États, des règles de délégation renfermant des dispositions sur la représentation des groupes.

Bien que sa concrétisation soit loin d'être assurée, l'idéal d'une « coalition arc-en-ciel » exprime ce genre d'espace public hétérogène avec des formes de représentation des groupes. La forme traditionnelle de la coalition correspond à l'idée d'un espace public uniformisé transcendant les différences particulières d'expérience et de préoccupation. Au sein des coalitions traditionnelles, divers groupes collaborent en vue d'atteindre des objectifs qui les intéressent ou les touchent tous d'une façon semblable. Ils s'entendent en outre sur le fait que les différences de points de vue, d'intérêts ou d'opinions entre eux ne transparaîtront pas dans les déclarations publiques de la coalition ou les mesures qu'elle prendra. Au sein d'une coalition arc-en-ciel, par contre, chacun des groupes constituants admet la présence des autres tout en proclamant la spécificité de son expérience et de son point de vue sur les questions sociales[22]. Au

---

22 L'organisation de la campagne électorale de Mel King pour la mairie de Boston en 1983 contenait les promesses d'une mise en pratique d'une représentation des groupes, mais elles ne furent tenues que de manière partielle et hésitante ; voir les deux numéros spéciaux de *Radical America*, vol. 17, No. 6 et vol. 18, No. 1, 1984. Sheila Collins analyse la manière dont les coalitions arc-en-ciel concurrencent les postulats traditionnels de la politique américaine du « *melting pot* », et elle expose les raisons

sein d'un espace public arc-en-ciel, les Noirs ne se contentent pas de tolérer la participation des gais, les activistes syndicaux ne sont pas réticents à travailler aux côtés des vétérans des mouvements pacifistes et aucun d'entre eux n'envisage avec paternalisme la participation des féministes. Idéalement, une coalition arc-en-ciel recherche la présence et soutient les revendications de chacun des groupes opprimés ou des mouvements politiques qui la composent et elle parvient à un programme politique non sur la base d'un quelconque « principe d'unité » dissimulant les différences, mais plutôt en permettant à chacun des groupes constituants d'analyser les questions économiques et sociales sous l'angle de son expérience. Cela implique que chaque groupe conserve de l'autonomie en ce qui a trait à ses membres et que la représentation des groupes est assurée dans les organisations et dans les procédures de prise de décision.

Dans la mesure où il est possible, dans nos sociétés contemporaines, de trouver des espaces publics hétérogènes fonctionnant selon les principes de la représentation des groupes, ils n'existent qu'au sein d'organismes et de mouvements qui ne se limitent pas au principe de représentation majoritaire. En principe, cependant, la démocratie participative s'adresse aux institutions d'un espace public hétérogène qui concerne toutes les sphères de la prise de décision démocratique. À moins et jusqu'à ce qu'on élimine l'oppression et les désavantages de certains groupes, les espaces publics politiques, y compris ceux des espaces démocratisés des lieux de travail et des organismes gouvernementaux décisionnels, devraient tenir compte de la représentation spécifique de ces groupes opprimés, par laquelle ceux-ci expriment publiquement leur propre compréhension des enjeux et s'affirment d'une seule voix. Les structures de représentation des groupes de ce genre ne devraient pas remplacer les structures de représentation régionale ou le système de partis mais devraient exister parallèlement à celles-ci.

La mise en application des principes de la représentation des groupes dans la politique nationale aux États-Unis ou dans la reconfiguration des espaces publics démocratiques au sein d'institutions particulières comme des usines, des bureaux, des universités, des églises et des organismes de services sociaux, exigerait de la souplesse et une réflexion créatrice. Il n'existe pas de modèles à suivre. On ne peut par exemple envisager les modèles européens d'institutions démocratiques consociationnalistes en dehors des contextes dans lesquels ils ont évolué et, même au sein de ceux-ci, leur mode de fonctionnement n'est pas très démocratique. Les

---

pour lesquelles le manque de coordination entre le bureau national de la coalition arc-en-ciel et les comités locaux a conduit à l'échec de la campagne électorale de Jesse Jackson, en 1984, de réaliser les promesses de la représentation des groupes, *The Rainbow Challenge: The Jackson Campaign and the Future of U. S. Politics*, New York, Monthly Review Press, 1966.

récits des expériences de gestion autonome par l'institutionnalisation d'un espace public entre des femmes, des Autochtones, des travailleurs, des paysans et des étudiants dans le Nicaragua contemporain offrent un exemple plus proche du concept que je défends.

Le principe de la représentation des groupes exige ce genre de structures de représentation pour les groupes opprimés et désavantagés. Mais quels sont les groupes qui méritent d'être représentés ? Parmi les candidats évidents à la représentation des groupes sur le plan de l'élaboration des politiques aux États-Unis, on retrouve les femmes, les Noirs, les Amérindiens, les personnes âgées, les pauvres, les handicapés, les gais et les lesbiennes, les Américains hispanophones, les jeunes et les travailleurs non professionnels. Mais il n'est peut-être pas nécessaire de s'assurer de la représentation spécifique de tous ces groupes dans tous les contextes publics et dans toutes les discussions sur les politiques. Il faudrait viser la représentation lorsque l'histoire et la situation sociale d'un groupe offrent un point de vue particulier sur les enjeux, lorsque les intérêts de ses membres sont particulièrement touchés et lorsque ses perceptions et ses intérêts ne sont pas susceptibles de trouver leur expression sans cette représentation.

Proposer un principe comme celui-là pose à la base un problème qu'aucun argument philosophique ne peut résoudre. Pour mettre ce principe en application, il faut constituer un corps de citoyens apte à décider quels groupes méritent une représentation spécifique dans les procédures de prise de décision. Quels principes doivent guider la composition d'une telle « convention constitutionnelle » ? Qui devrait décider quels groupes devraient bénéficier d'une représentation et suivant quelles procédures cette décision devrait-elle être prise ? Aucun programme ni ensemble de principes ne peut constituer une stratégie politique puisque celle-ci est toujours un processus dans lequel nous sommes déjà engagés ; on peut cependant s'en remettre à des principes dans le cours d'une discussion sur les politiques et un corps civique peut les accepter pour guider son action. Le principe de représentation des groupes que je propose s'inscrit dans ce genre de discussion ouverte, mais il ne peut remplacer cette discussion ni en déterminer l'issue.

Quels devraient être les mécanismes de la représentation de groupe ? J'ai affirmé plus haut que l'un des aspects d'un principe de la représentation des groupes réside dans l'autonomie du groupe. Les membres du groupe sont tenus de se réunir dans des enceintes démocratiques pour discuter de questions et formuler des positions et des propositions de groupe. Il faut comprendre ce principe de représentation des groupes dans le cadre d'un plus vaste programme de processus de prise de décision démocratisés. Il faudrait transformer la vie publique, les discussions publiques et

les processus de prise de décision pour donner à tous les citoyens des possibilités beaucoup plus grandes d'y participer. Pour ce faire, tous les citoyens devraient avoir accès à des assemblées de quartier ou de district. Dans un modèle de démocratie plus participative de ce genre, les membres des groupes opprimés auraient aussi leurs propres assemblées qui délégueraient des représentants du groupe.

On pourrait bien se demander en quoi l'idée d'un espace public hétérogène qui encourage l'autonomie des groupes et celle de structures de représentation des groupes dans les processus décisionnels diffèrent du pluralisme de groupes d'intérêts que j'ai critiqué plus haut dans cet article. Tout d'abord, au sein d'un espace public hétérogène, on ne peut considérer comme candidate à la représentation de groupe n'importe quelle collectivité de personnes qui choisit de former une association. Seuls les groupes représentant les principales identités et les principaux rapports sociaux qui prennent place dans la société ou dans une institution en particulier et qui sont opprimés ou désavantagés, méritent une représentation spécifique au sein d'un public hétérogène. Dans les structures du pluralisme de groupes d'intérêts, les *Friends of the Whales*, la *National Association for the Advancement of Colored People*, la *National Rifle Association* et la *National Freeze Campaign* ont tous le même statut et chacun d'eux influence la prise de décision selon le poids que peuvent avoir leurs ressources et leur ingéniosité dans la lutte pour attirer l'attention des responsables politiques. La politique démocratique doit viser à élargir au maximum la liberté d'expression des opinions et des intérêts, mais c'est d'un autre enjeu dont il s'agit lorsqu'il est question de veiller à ce que le point de vue de tous les groupes puisse se faire entendre.

Deuxièmement, au sein du public hétérogène, les groupes représentés ne sont pas définis par un quelconque intérêt ou objectif particulier, ou encore une position politique en particulier. Les groupes sociaux partagent des vues communes sur l'identité et les manières de vivre. En raison de leurs expériences, leurs membres peuvent avoir certains intérêts communs qu'ils cherchent à défendre au sein d'un espace public. Cependant, leur situation sociale a tendance à leur conférer des compréhensions originales des différents aspects de la société et des points de vue uniques sur les enjeux sociaux. Par exemple, de nombreux Amérindiens soutiennent qu'ils tirent de leur religion et de leur relation traditionnelle à la terre une perception unique et importante des enjeux environnementaux.

Enfin, le mode de fonctionnement du pluralisme des groupes d'intérêt a pour objet d'empêcher l'émergence des discussions et de la prise de décision publiques. Chaque groupe d'intérêt assure la promotion de son seul intérêt particulier aussi minutieusement et vigoureusement qu'il le peut et il n'a pas besoin de tenir compte des autres intérêts en concurrence

sur le marché sinon d'un point de vue stratégique, comme des alliés ou des adversaires potentiels dans la poursuite de son intérêt propre. Les règles du pluralisme des groupes d'intérêt n'exigent pas la justification de la justesse de nos intérêts ou de leur compatibilité avec la justice sociale. En contrepartie, un espace public hétérogène est un *espace public*, au sein duquel les participants discutent ensemble des enjeux auxquels ils sont confrontés et sont censés en arriver à la décision qui leur semble la meilleure et la plus juste.

3. Les droits universels et les droits spéciaux

De nos jours, un deuxième aspect de l'universalité de la citoyenneté est en conflit avec l'objectif de l'inclusion et participation, à part entière, de tous les groupes aux institutions politiques et sociales : l'universalité dans l'élaboration de la loi et des politiques. Le libéralisme moderne et contemporain considère comme fondamental le principe selon lequel les règles et les politiques de l'État (et, dans le libéralisme contemporain, les règles des institutions privées également) ne devraient pas tenir compte de la race, du genre et des autres différences de groupe. La sphère publique de l'État et du droit devrait idéalement exprimer ses règles en termes généraux faisant abstraction des particularités des histoires, des situations et des besoins des individus et des groupes, afin de reconnaître toutes les personnes de façon égale et traiter tous les citoyens sur un pied d'égalité.

Aussi longtemps qu'ont persisté l'idéologie et la pratique politiques consistant à définir certains groupes comme indignes d'un statut égal de citoyenneté, en raison de différences censément naturelles par rapport aux citoyens masculins blancs, il était important pour les mouvements d'émancipation d'insister sur le fait que tous les individus sont les mêmes sur le plan de la valeur morale et méritent une citoyenneté égale. Dans ce contexte, la seule façon raisonnable de combattre l'exclusion et l'humiliation consistait à revendiquer de droits égaux aveugles aux différences des groupes.

De nos jours, cependant, il existe un consensus social autour du fait que toutes les personnes ont une même valeur morale et requiert la même citoyenneté. L'égalité de droits pour tous les groupes étant désormais presque atteinte, à la grande exception des gais et des lesbiennes, il demeure toutefois des inégalités de groupe. Dans ces circonstances, beaucoup de féministes, de militants pour la libération des Noirs et d'autres personnes luttant pour l'inclusion et la participation intégrales de tous les groupes aux institutions sociales et aux postes assurant pouvoir, gratification et satisfaction soutiennent que les droits et les règles formulés de façon universelle et donc insensible aux différences de race, de culture, de genre, d'âge ou d'incapacité perpétuent l'oppression au lieu de la réduire.

Les mouvements sociaux contemporains militant en faveur de l'inclusion et de la participation intégrales des groupes opprimés et désavantagés se trouvent à présent confrontés au dilemme de la différence[23]. D'une part, ils doivent maintenir la négation de différences d'essence entre les hommes et les femmes, les Blancs et les Noirs, les handicapés et les non-handicapés, qui justifient les refus aux femmes, aux Noirs ou aux handicapés de la capacité de faire ce que d'autres sont libres de faire, d'être inclus dans une institution ou d'être acceptés dans une fonction quelconque. D'autre part, il leur est apparu nécessaire d'affirmer l'existence fréquente de différences basées sur les groupes entre les hommes et les femmes, les Blancs et les Noirs, les handicapés et les non-handicapés, qui rendent inéquitable l'application d'un principe strict de traitement égal, surtout dans la lutte pour l'obtention de postes, parce que ces différences désavantagent ces groupes. Par exemple, la socialisation des hommes blancs de la classe moyenne en tant que groupe les conduits à adopter des comportements – une certaine aisance dans l'expression, la maîtrise de soi et des habilités de direction – très recherchés chez les cadres et les professionnels. Dans la mesure où il existe des différences de groupes qui ont tendance à désavantager certains, l'équité semble exiger qu'on les reconnaisse plutôt que d'y demeurer insensible.

Bien qu'à de nombreux égards, la loi soit actuellement aveugle aux différences des groupes, ce n'est pas le cas de la société, et certains groupes demeurent stigmatisés comme anormaux et désignés comme différents. Dans les interactions quotidiennes, des images, des conjectures et des pratiques concernant les femmes, les Noirs, les Latino-Américains, les gais, les lesbiennes, les personnes âgés et d'autres groupes stigmatisés servent de justifications aux exclusions, aux manquements, au paternalisme et au traitement autoritaire. Le maintien de comportements et d'institutions racistes, sexistes, homophobes, ou celles témoignant de discrimination fondée sur l'âge ou la capacité physique, crée des circonstances particulières pour ces groupes, généralement à leur désavantage en ce qui a trait à la possibilité de développer leurs capacités et de les exercer pour de nouvelles expériences et connaissances. Finalement, en partie à cause de leur séparation et de leur exclusion mutuelle, et en partie à cause de l'existence d'histoires et de traditions particulières, on observe des différences culturelles parmi les groupes sociaux : des différences de langue, de mode de vie, de comportement corporel, de gestuelle, de valeurs et de points de vue sur la société.

La reconnaissance de différences des groupes sur le plan des capacités, des besoins, de la culture et des schémas cognitifs ne pose un problème à ceux qui cherchent à éliminer l'oppression que si la différence est perçue

23 Martha Minow, « Learning to Live with the Dilemma of Difference: Bilingual and Special Education », *Law and Contemporary Problems*, No. 48, 1985, p. 157-211.

comme une déviance ou une déficience. Ce genre de perception suppose qu'il y a des capacités, des besoins, une culture et des schémas cognitifs qui sont normaux. J'ai avancé plus haut que leur privilège permet aux groupes dominants d'affirmer le caractère impartial et objectif de leur expérience des événements sociaux et de leur point de vue sur ceux-ci. De la même manière, leur privilège permet à certains groupes de projeter leurs capacités, leurs valeurs et leurs schémas cognitifs et comportementaux fondés sur le groupe comme la norme à laquelle on s'attend que tous se conforment. Les féministes en particulier ont soutenu que la plupart des milieux de travail contemporains, surtout les plus convoités, supposent un rythme de vie et un schéma comportemental typiques des hommes et qu'on s'attend des femmes qu'elles répondent aux attentes du milieu de travail qui présupposent ces mêmes normes.

Lorsqu'il existe des différences de groupe sur le plan des capacités, des valeurs et des schémas comportementaux ou cognitifs, un traitement égal dans la répartition des gratifications en fonction des règles de mérite renforcera et perpétuera le désavantage. Un traitement égal exige que chacun soit considéré en fonction des mêmes normes, mais il n'existe pas en réalité de normes de comportement et de rendement « neutres ». Lorsque certains groupes sont privilégiés et d'autres opprimés, la formulation des lois, des politiques et des règles des institutions privées tend à manquer d'objectivité et à favoriser les groupes privilégiés parce que c'est leur expérience particulière qui fixe explicitement la norme. Lorsqu'il existe des différences de groupe sur le plan des capacités, de la socialisation, des valeurs et des schémas cognitifs et culturels, ce n'est qu'en prêtant attention à ces différences que l'on peut atteindre l'inclusion et la participation de tous les groupes aux institutions politiques et économiques. Cela implique qu'au lieu de toujours formuler les droits et les règles en des termes universels insensibles à la différence, il arrive que certains groupes requièrent des droits spéciaux[24]. Dans les paragraphes qui suivent, je passerai en revue plusieurs contextes de débats politiques

---

[24] J'utilise le terme « droits spéciaux » dans le sens que donne Elizabeth Wolgast à cette expression dans son ouvrage *Equality and the Rights of Women*, Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1980. Comme Wolgast, je veux différencier une catégorie de droits que chaque personne devrait avoir – les droits généraux – et une catégorie de droits que certaines catégories de personnes devraient avoir en raison de circonstances particulières. Cela dit, la différence doit se rapporter uniquement à différents degrés de généralité où le terme « spécial » signifie uniquement « spécifique ». Il est regrettable toutefois que l'expression « droits spéciaux » prenne souvent le sens d'*exception*, c'est-à-dire, de manière marquée, de déviation de la norme. Comme je le mentionnais précédemment, l'objectif n'est pas de pallier une déficience pour permettre aux individus d'être « normaux », mais d'introduire de la diversité dans le droit, au point où dans certains contextes et à certains degrés d'abstraction tous les individus ont des droits « spéciaux ».

contemporains dans lesquels je soutiens le caractère approprié de ce genre de droits spéciaux pour les groupes désavantagés ou opprimés.

La question d'un droit à un congé de grossesse et de maternité et celle du droit à un traitement spécial pour les mères qui allaitent suscitent actuellement énormément de controverse parmi les féministes. Je n'ai pas l'intention de naviguer à travers toutes les complexités de ce qui est devenu un débat stimulant et intéressant sur le plan conceptuel entre des spécialistes de la théorie du droit. Comme l'affirme Linda Krieger, la question des droits des femmes enceintes et des mères par rapport à leur lieu de travail a engendré une crise de paradigme pour notre perception de l'égalité entre les sexes car l'application d'un principe de traitement égal à cette question a eu des résultats dont les effets sur les femmes sont au mieux ambigus et au pire préjudiciables[25].

À mon avis, une démarche de traitement égal sur ce plan ne convient pas du tout, car soit elle implique que les femmes ne bénéficient d'aucun droit à des congés et à la sécurité d'emploi lorsqu'elles ont des enfants, soit elle assimile ces garanties à une catégorie censément non sexiste « d'incapacité ». Cette assimilation est inacceptable car la grossesse et l'accouchement sont des conditions normales de femmes normales, qui effectuent un travail nécessaire sur le plan social et ont des caractéristiques et des besoins uniques et variables[26]. Le fait d'assimiler la grossesse à l'incapacité confère à ces processus le sens négatif de « malsain ». Il laisse de plus entendre que la raison principale ou la seule raison pour laquelle une femme a droit à un congé ou à la sécurité d'emploi est qu'elle est physiquement incapable de travailler à son lieu de travail ou que de le faire serait plus difficile que lorsqu'elle n'est pas enceinte et en train de récupérer de son accouchement. Ce sont là des raisons importantes, liées au bien-être de la femme, auxquelles peut s'ajouter l'argument selon lequel elle devrait avoir du temps pour l'allaitement, pour développer une relation et une routine avec son enfant si tel est son désir.

---

25 Linda J. Krieger, « Through a Glass Darkly: Paradigms of Equality and the Search for a Women's Jurisprudence », *Hypatia: A Journal of Feminist Philosophy*, 2, 1987, p. 45-62. Deborah Rhode offre un excellent compte rendu des dilemmes qu'a soulevés le débat sur la grossesse pour la théorie féministe du droit, dans *Justice and Gender: Sex Discrimination and the Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1991, chap. 9.

26 Ann Scales, « Towards a Feminist Jursiprudence », *Indiana Law Journal*, vol. 56, No. 3, 1980, p. 375-444. Christine Littleton propose également une très bonne analyse du débat féministe sur le traitement égal ou différencié en regard de la grossesse et de la naissance, parmi d'autres enjeux légaux pour les femmes, dans « Reconstructing Sexual Equality », *California Law Review*, vol. 75, No.4, 1987, p. 1279-1337. Littleton suggère, comme je le proposais moi-même ci-dessous, que c'est uniquement la conception mâle dominante du travail qui maintient à l'écart l'idée de considérer la grossesse et la naissance comme du travail.

Animé, le débat sur le congé de maternité a aussi pris de l'ampleur puisque aussi bien les féministes que les non-féministes ont tendance à considérer la différence de sexe biologique comme la plus fondamentale et la plus indéracinable. Lorsque la différence évolue vers la déviance, le stigmatisme et le désavantage, cette impression risque d'engendrer la peur qu'il soit impossible d'atteindre l'égalité des sexes. Il me semble important de souligner que la reproduction n'est en aucun cas le seul contexte dans lequel se pose l'enjeu entre traitement égalitaire et traitement différencié. Ce n'est certes pas le seul contexte dans lequel se posent des questions portant sur la différence physique. Les vingt dernières années ont donné lieu à de grandes avancées sur le plan des droits spéciaux pour les personnes souffrant d'incapacité physique ou mentale. C'est là un exemple manifeste de cas où la promotion d'une participation et une inclusion égales exige de veiller aux besoins particuliers de différents groupes.

Une autre différence physique qui n'a malheureusement pas donné lieu à autant de travaux dans la littérature sur le droit et la politique est celle fondée sur l'âge. Vu le nombre croissant de personnes âgées bien portantes et prêtes à travailler qui se trouvent marginalisées au sein de notre société, la question de la retraite obligatoire fait l'objet de débats de plus en plus nombreux. Ces débats sont passés sous silence en raison du fait que l'examen sérieux des droits du travail pour toutes les personnes bien portantes et prêtes à travailler implique une restructuration de la répartition du travail dans une économie déjà caractérisée par des taux de chômage socialement fluctuants. Il est arbitraire et injuste d'obliger des gens à renoncer à leur emploi uniquement en raison de leur âge. Pourtant, il est selon moi tout aussi injuste d'exiger des personnes âgées qu'elles travaillent aux mêmes conditions que les jeunes. Il faudrait prévoir des droits du travail différents pour les personnes âgées. Lorsqu'elles atteignent un certain âge, elles devraient avoir la possibilité de prendre leur retraite et de recevoir des prestations de revenu. Si elles souhaitent continuer à travailler, elles devraient pouvoir bénéficier d'horaires à temps partiel et plus souples que ceux qui s'appliquent actuellement à la majorité des travailleurs.

Chacun de ces cas concernant les droits spéciaux en milieu de travail – grossesse et maternité, incapacité physique et vieillesse – a ses propres objectifs et ses propres structures. Tous remettent toutefois en question le même paradigme du travailleur « normal et en bonne santé » et de « situation de travail typique ». Dans chacun de ces cas, il ne faudrait pas comprendre que la justification de la demande de traitement différencié repose sur les capacités des travailleurs qui reçoivent un traitement différent, mais dans leur interaction avec la structure et les normes du milieu de travail. Même dans des cas semblables, la différence ne doit pas trouver sa source dans des attributs naturels, inaltérables et biologiques, mais dans la relation entre les individus et les règles et pratiques

conventionnelles. Dans chacun des cas, la revendication politique de droits spéciaux émane non pas d'un besoin de compenser une infériorité, comme certains pourraient l'interpréter, mais d'une affirmation positive de la spécificité de différentes formes de vie[27].

Les problèmes de différence se posent sur le plan du droit et de la politique non seulement en ce qui a trait aux êtres physiques, mais, de façon tout aussi importante, pour l'intégrité et le manque de visibilité des cultures (*cultural invisibility*). Par culture, j'entends les phénomènes de comportement, de tempérament et de signification propres à un groupe. Les différences culturelles comprennent des attitudes linguistiques, un style ou une dialectique d'expression, des comportements corporels, une gestuelle, des pratiques sociales, des valeurs, une socialisation propre à un groupe, etc. Dans la mesure où les groupes présentent des différences culturelles, cependant, il est injuste d'instaurer l'égalité de traitement dans de nombreux domaines de politiques sociales, car cela a pour effet de nier ces différences culturelles ou de les transformer en un handicap. Il existe énormément d'enjeux où l'équité implique l'attention aux différences culturelles et à leurs effets, mais je me contenterai d'en analyser brièvement trois : l'action positive, l'équité salariale et l'éducation et les services bilingues et biculturels.

Qu'ils impliquent ou non un quota, les programmes d'action positive enfreignent le principe d'égalité de traitement car ils tiennent compte de critères raciaux ou de genre pour l'admission à l'école, les emplois ou les promotions. Il existe, en général, deux façons de défendre ces politiques. Donner la priorité à un critère racial ou de genre est perçu soit comme une juste compensation pour les groupes qui ont subi de la discrimination dans le passé, soit comme une compensation pour le désavantage que ces groupes subissent actuellement en raison de ce passé de discrimination et d'exclusion[28]. Je ne tiens pas à contester l'une ou l'autre de ces justifications de traitement différencié qu'impliquent les politiques d'action positive. Je souhaite simplement avancer que nous pouvons également comprendre ces politiques comme une compensation aux manques d'objectivité culturels des normes et des critères utilisés par les écoles ou les employeurs ; ces critères sont le reflet, jusqu'à un certain point à tout le moins, de l'expérience de vie et du vécu culturel propres aux groupes dominants, les Blancs, les

[27] Littleton est d'avis que la différence ne doit pas être conçue comme un trait caractéristique de certaines catégories de personnes, mais comme l'interaction de certaines catégories de personnes avec certaines structures institutionnelles. Minow exprime un point de vue semblable lorsqu'elle affirme que la différence doit être comprise comme une fonction des relations entre les groupes et non comme l'attribut d'un groupe particulier.

[28] À ce sujet, voir parmi de très nombreux autres travaux au sujet de ces arguments « rétrospectifs » ou « prospectifs », ceux de Bernard Boxill, *Blacks and Social Justice*, Totowa, N. J., Rowman & Allanheld, 1984, chap. 7.

Anglo-saxons ou les hommes. De surcroît, dans une société caractérisée par la différence entre les groupes, l'élaboration de normes et de critères vraiment neutres est difficile, voire impossible, car l'expérience culturelle des femmes, des Noirs ou des Latino-Américains et celle des groupes dominants ne peuvent, à de nombreux égards, être ramenées à une commune mesure. Les politiques d'action positive corrigent ainsi l'imposition subjective d'un ensemble particulier de traits culturels. Mon interprétation situe en partie le « problème » que cherche à corriger l'action positive dans les manques d'objectivité perceptibles dans les critères et les normes, plutôt que dans les seules différences propres aux groupes désavantagés.

Bien qu'elles ne recherchent pas un traitement différencié, les politiques d'équité salariale réclament, elles aussi, la remise en question des préjugés culturels dans l'évaluation traditionnelle de la valeur des professions majoritairement pratiquées par des femmes et exigent donc que l'on s'attarde aux différences. Un salaire égal pour des emplois de valeur comparable exige que les emplois principalement occupés par des hommes et ceux principalement par des femmes aient des structures de rémunération semblables s'ils impliquent des degrés similaires d'aptitudes, de difficulté, de stress, etc. Le problème lié à la mise en œuvre de ces politiques réside bien sûr dans les méthodes de comparaison des emplois, qui sont parfois très différentes. Les auteurs de la plupart des modèles de comparaison existant choisissent de minimiser les différences sexuelles en ayant recours à des critères censément non sexistes, comme la performance scolaire, la vitesse de travail, si l'emploi exige la manipulation de symboles, la prise de décision, etc. Certains auteurs ont toutefois avancé que les normes de classification des emplois pourraient être systématiquement tendancieuses et avoir pour effet de garder dissimulés certains types de tâches[29] – généralement ignorées dans les évaluations[30] – propres à de nombreuses professions majoritairement pratiquées par des femmes, comme prendre soin des personnes, améliorer les relations sociales ou exhiber sa sexualité. Une évaluation équitable des aptitudes et de la complexité de nombreux emplois majoritairement occupés par des femmes devrait donc accorder plus d'attention aux différences de genre dans les types d'emplois plutôt que d'appliquer des catégories de comparaison sans distinction de sexe.

---

29 Voir : R. W. Beatty et J. R. Beatty, « Some Problems with Contemporary Job Evaluation Systems » et Ronnie Steinberg, « A Want of Harmony: Perspective on Wage Discrimination and Comparable Worth », dans Helen Remick (dir.), *Comparable Worth and Wage Discrimination: Technical Possibilities and Political Realities*, Philadelphie, Temple University Press, 1981 ; Donald J. Treiman and Heidi I. Hartmann (dir.), *Women, Work and Wages*, Washington, D. C., National Academy Press, 1981, p. 81.

30 David Alexander, « Gendered Job Traits and Women's Occupations », Thèse de doctorat, University of Massachussetts, Département de science économique, 1987.

Enfin, les minorités linguistiques et culturelles devraient avoir le droit de conserver leur langue et leur culture tout en ayant accès à tous les avantages de la citoyenneté, de même qu'à de bonnes possibilités d'enseignement et de carrière. Ce droit implique l'obligation positive de la part des gouvernements et des autres organismes publics de publier des documents et de fournir des services dans la langue maternelle des minorités linguistiques reconnues et d'offrir un enseignement bilingue dans les écoles. L'assimilation culturelle ne devrait pas être une condition à la participation intégrale à la société étant donné qu'elle exige d'une personne qu'elle transforme le sens de son identité et que, lorsque cela se fait à l'échelle d'un groupe, cela signifie modifier ou annihiler l'identité de ce groupe. Ce principe ne s'applique pas à toute personne qui ne s'identifie pas à la langue ou à la culture de la majorité au sein d'une société, mais uniquement à des minorités linguistiques ou culturelles de taille respectable vivant dans des collectivités distinctes quoique pas nécessairement exclues de la société. Ainsi, aux États-Unis, les droits spéciaux des minorités culturelles s'appliquent à tout le moins aux Américains hispanophones et aux Amérindiens.

Les universalistes trouvent contradictoire d'affirmer que les groupes autrefois exclus ont à la fois un droit à l'inclusion et un droit à un traitement différencié. Il n'y a toutefois là aucune contradiction s'il est nécessaire de se préoccuper de la différence pour rendre possibles la participation et l'inclusion. Les groupes présentant des circonstances ou des formes d'existence différentes devraient pouvoir participer aux institutions publiques sans renoncer à leur identité ni subir de désavantage en raison de celle-ci. L'objectif n'est pas d'offrir une compensation spéciale à ceux qui dévient de la norme jusqu'à ce qu'ils atteignent la normalité, mais plutôt de diversifier la manière dont les institutions formulent leurs règles en révélant la pluralité des circonstances et des besoins qui existent, ou devraient exister, en leur sein.

Nombre d'opposants à l'oppression et au privilège se montrent méfiants envers les revendications de droits spéciaux parce qu'ils craignent de voir le rétablissement des classifications spéciales pouvant justifier l'exclusion et la stigmatisation de groupes particulièrement marqués. Cette crainte a été particulièrement prononcée parmi les féministes opposées à l'affirmation de la différence entre les sexes et entre les genres dans le droit et les politiques. Il serait insensé de ma part de nier que cette peur ait un certain fondement.

Cette peur est toutefois fondée sur les identifications traditionnelles de la différence des groupes, basées sur la déviance, la stigmatisation et l'inégalité. Les mouvements contemporains des groupes opprimés donnent toutefois une valeur positive à la différence, d'après laquelle un groupe

revendique son identité en tant que groupe et rejette les stéréotypes et les étiquettes utilisés par d'autres pour le désigner comme inférieur ou inhumain. Ces mouvements sociaux transposent la lutte pour la signification des différences sur le terrain politique, plutôt que de laisser la différence être utilisée pour justifier l'exclusion et la subordination. Soutenir des politiques et des règles qui voient à la différence de groupe afin de réduire l'oppression et le désavantage fait, selon moi, partie de ce combat.

La crainte que suscite les revendications de droits spéciaux porte l'attention vers le lien entre le principe de la représentation des groupes et celui des politiques de la différence. Le principal moyen de se défendre contre une utilisation des droits spéciaux qui consisterait à opprimer ou à exclure des groupes est l'autonomie et la représentation des groupes. Si les groupes opprimés et désavantagés sont capables de discuter par eux-mêmes des procédures et des politiques qu'ils jugent les mieux adaptées pour faire progresser leur quête d'égalité sociale et politique, et s'ils ont accès à des mécanismes leur permettant de faire connaître leurs évaluations au grand public, il est moins probable que les politiques de la différence soient utilisées contre eux et non pour eux. S'ils ont un droit de veto garanti sur des propositions politiques qui les touchent directement et, de surcroît, celles qui les visent plus particulièrement, ce danger s'en trouve encore davantage réduit.

Dans cet article, j'ai fait la distinction entre trois significations de l'universalité que l'on a généralement eu tendance à confondre dans les analyses de la citoyenneté et de la vie publique. La politique moderne fait à juste titre la promotion du caractère universel de la citoyenneté dans le sens de l'inclusion et de la participation de tous à la vie publique et aux processus démocratiques. De nos jours, la concrétisation d'une citoyenneté véritablement universelle est compromise plutôt que facilitée par la conviction très répandue selon laquelle, en exerçant leur citoyenneté, les gens devraient adopter un point de vue universel et laisser derrière les perceptions qu'ils tirent de leur expérience et de leur position sociales particulières. De la même manière, il arrive aussi parfois que la formulation de lois et de règles en termes universels applicables à tous les citoyens fasse obstacle à l'inclusion et la participation intégrales de tous à la loi et à la vie publique.

En réponse à mes arguments, certaines personnes m'ont suggéré que ces remises en question de l'idéal de la citoyenneté universelle menaçaient de saper les bases d'un recours à des normes rationnelles dans les évaluations. Cela laisse entendre que les jugements rationnels impliquent l'universalité au sens kantien du terme : lorsque quelqu'un affirme que quelque chose est bon ou juste, il soutient qu'en principe, tout le monde pourrait logiquement faire cette même affirmation et qu'en principe, tout

le monde devrait l'accepter. Cela renvoie à une quatrième signification de l'universalité, plus épistémologique que politique. Il existe peut-être des raisons de remettre en question la théorie kantienne de l'universalité de la raison normative, mais c'est une question différente de celles d'ordre politique que j'ai abordées ici, et les arguments présentés dans cet article n'impliquent ni n'excluent ce genre de possibilité. Quoi qu'il en soit, je ne crois pas que la remise en question de l'idéal d'un espace public uniformisé ou de l'affirmation selon laquelle les règles devraient toujours être universelles annule la possibilité d'avoir recours à des jugements rationnels.

Chapitre VIII

Une synergie prometteuse entre la théorie féministe et le républicanisme

Vers une praxis renouvelée de la démocratie représentative

Jackie F. Steele[1]

Ce texte[2] s'appuie sur le postulat selon lequel les sociétés libérales, en particulier celles nord-américaines, se sont éloignées à l'ère contemporaine des fondements démocratiques qui rendaient possible la liberté de la pleine diversité citoyenne, c'est à dire la diversité des perspectives et des vécus issus de trois grands axes identitaires, ceux des idées (idéationnelle), du territoire (national) et de la « corporéalité ». Je défends l'idée selon laquelle la présence d'un essentialisme épistémologique au cœur de la pensée libérale a fait en sorte que seules les deux premières facettes de la diversité citoyenne ont bénéficié d'assises institutionnelles de représentation démocratique, alors que la dernière en fut exclue. Je ne m'attarde pas dans ce texte à énumérer les lacunes des institutions libérales, déjà bien documentées par ailleurs[3]. Je cherche plutôt, d'une part, à exposer les fondements épistémologiques du libéralisme qui justifient encore aujourd'hui la praxis dominante « concurrentielle » de la démocratie représentative et, d'autre part, à analyser les angles morts de la pensée féministe post-structuraliste qui l'empêchent de percevoir

---

[1] Je remercie Pierre Boyer et Bernard Gagnon pour leurs précieux commentaires et leur aide dans le travail de révision linguistique.

[2] Ce chapitre s'inspire des réflexions élaborées dans ma thèse de doctorat. Jackie F. Steele, *Liberté, Diversité, Co-autorité: Towards a Late Modern Praxis of Radical Representative Democratic Corporealpolitiks*, Thèse de doctorat, Université d'Ottawa, École d'études politiques, 2009.

[3] Voir Chantal Mouffe, *The Return of the Political*, Verso, London, 1993 ; Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon Press, 1995 ; Melissa Williams, *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998 ; Iris Marion Young, « Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship », *Ethics*, vol. 99, No. 2, 1989, p. 250-274 ; Iris Marion Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, Princeton University Press, 1990 ; Iris Marion Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

comme une option légitime la représentation institutionnelle de la diversité citoyenne issue de la corporéalité. Ce texte veut surmonter les contradictions qui ont pour effet qu'alors que les diversités idéationnelle (partis politiques) et territoriale/nationale (fédéralisme, districts électoraux) sont reconnues légitimes, sinon pleinement intégrées, dans les institutions représentatives, la diversité de corporéalité (non territoriale) telle le genre, l'âge, ou l'ethnicité (issue de l'immigration) demeure, elle, exclue formellement des luttes et des débats politiques qui définissent le devenir collectif.

Le texte fait d'abord un retour sur les conditions d'une synergie[4] entre la vision de la citoyenneté issue de l'héritage féministe d'une part et celle issue de l'héritage républicain d'autre part. Anne Phillips[5] a exposé les contributions des penseurs républicains dans la formulation de la critique féministe des conceptions libérales « des intérêts », de « la dépendance » et « du public », entre autres, mais elle se montrait plutôt sceptique quant à la possibilité d'une alliance entre ces deux héritages philosophiques. Pour ma part, je m'inscris dans la perspective des auteures[6] qui perçoivent une complémentarité entre les théories féministes et républicaines. Le « méta-projet » dans lequel je m'inscris consiste à critiquer d'un côté, à partir du féminisme, les fondements essentialistes du sujet politique libéral et, de l'autre côté, à partir du républicanisme, la conception essentialiste des institutions démocratiques de la pensée féministe. Les contributions critiques des deux théories sont vues ici comme complémentaires.

Plus spécifiquement, je soutiens la thèse d'une synergie prometteuse entre la conception néo-romaine de « liberté comme nondomination » et la conception anti-essentialiste de la « diversité citoyenne » de la théorie poststructuraliste. Le « micro-projet », présenté ci-dessous, est celui de faire un retour, dans un horizon républicain, sur les réflexions d'Iris

4 Par synergie, j'entends des effets bénéfiques issus des échanges critiques et du réseautage des idées.

5 Anne Phillips, « Feminism and Republicanism: Is This a Plausible Alliance? », *Journal of Political Philosophy*, vol. 8, No. 2, 2000, p. 279-293.

6 Voir Mary Dietz, « Feminist Receptions of Hannah Arendt » et Bonnie Honig, « Toward an Agonistic Feminism: Hannah Arendt and the Politics of Identity », dans Bonnie Honig (dir.), *Feminist Interpretations of Hannah Arendt*, University Park, Penn State University Press, 1995, p. 17-50 et p. 135-166 ; Lynda Lange (dir.), *Feminist Interpretations of Jean-Jacques Rousseau*, University Park, Pennsylvania University Press, 1991 ; Rian Voet, *Feminism and Citizenship*, Londres, Sage, 1998 ; Iseult Honohan, *Civic Republicanism*, Londres, Routledge, 2002 ; Jane Jacquette, « Rethinking Machiavelli: Feminism and Citizenship », dans Maria Falco (dir.), *Feminist Interpretations of Niccolò Machiavelli*, University Park, Pennsylvania University Press, 2004, p. 337-367 ; Iris Marion Young, « Self-Determination as Nondomination: Ideals Applied to Palestine/Israel », dans *Global Challenges: War, Self-Determination and Responsibility for Justice*, Malden, Mass., Polity Press, 2007.

Marion Young, élaborée en 1989, quant au bien-fondé démocratique de la représentation des groupes sociaux. Je tiens également compte des débats épistémologiques qui ont eu cours au sein des théories féministes depuis la publication des travaux de Young afin d'illustrer l'impasse théorique et pratique à laquelle sont confrontées aujourd'hui ces perspectives. Pour ma part, je suis d'avis que l'association de la pensée féministe poststructuraliste et de la pensée néo-républicaine offre une légitimité démocratique à la vision et à la praxis relationnelles de l'autorité partagée visée par la réflexion de Young sur la représentation des groupes sociaux.

Enfin, je vise à construire un dialogue critique entre la philosophie politique et la science politique au sujet de la « représentation » et de la « diversité ». Il est nécessaire d'établir un (multi)logue[7] entre les philosophies qui proposent des lectures substantielles de la démocratie participative lorsqu'il est question de la diversité (régulièrement, ici, celle des peuples et des minorités nationales ou linguistiques) et celles qui se préoccupent de la diversité citoyenne (régulièrement, ici, celle de la corporéalité non territoriale) des individus ou des groupes pour lesquels la spécificité de leur domination politique est celle de leur refuser la possibilité d'exercer ou même d'envisager un droit de sortie (*exit right*)[8]. On peut souhaiter que s'établisse un dialogue critique entre ces réflexions philosophiques et les travaux plus pratiques au sujet des systèmes électoraux.

Dans un premier temps, le texte trace deux grandes orientations de la théorie démocratique féministe poststructuraliste se préoccupant de la diversité. Il y identifie l'impasse qui empêche la mise en place d'une nouvelle praxis de co-autorité relationnelle dont les assises institutionnelles s'appuieraient sur le modèle libéral de démocratie représentative. Dans un deuxième temps, il analyse le concept de la liberté comme non-domination de Philip Pettit. Dans un troisième temps, il expose la façon dont une synergie conceptuelle de la diversité citoyenne (vue par la philosophie

7 James Tully, *Étrange multiplicité. Le constitutionnalisme à une époque de diversité*, Sainte-Foy, Québec, Presses de l'Université Laval, 1999.

8 Pour une discussion des droits de sortie pour les groupes territoriaux et non-territoriaux, voir Jacob Levy, « Sexual orientation, exit and refuge » et Daniel Weinstock, « Beyond 'exit rights': reframing the debate », dans Avigail Eisenberg et Jeff Spinner-Halev (dir.), *Minorities within Minorities*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 172-188 et p. 227-246 ; Jacob Levy, « Des minorités nationales sans nationalisme », dans Alain Dieckhoff (dir.), *La Constellation des appartenances. Nationalisme, libéralisme, et pluralisme*, Paris, Presses de Sciences Po, 2004, p. 225-253 ; Melissa Williams, « Nonterritorial Boundaries of Citizenship », dans Seyla Benhabib, Ian Shapiro et Danilo Petranovik (dir.), *Identities, Affiliations, and Allegiances*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, p. 226-256. Concernant la démocratie multinationale, voir Alain-G. Gagnon et James Tully (dir.), *Multinational Democracies*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001 et, concernant le multilogue constitutionnel canadien, voir J. Tully, *Étrange multiplicité*…

féministe) et de la liberté publique (vue par la pensée républicaine) conduit à une praxis reconstructiviste, institutionnelle et relationnelle de la « co-autorité » démocratique qui peut s'appliquer tout autant aux diversités idéationnelle et territoriale qu'à celle de la corporéalité. Je soutiens que cette synergie ouvre la voie à la fois à un dépassement de la crise de légitimité des institutions démocratiques contemporaines d'une part, et à la domination des groupes historiquement marginalisés d'autre part. Cette conjugaison des deux héritages philosophiques propose un nouvel horizon de sens en mesure de renouer avec les vertus pratiques et éthiques de la démocratie représentative, c'est-à-dire celles d'offrir des assises spatiales et temporelles à l'expression de l'ensemble des luttes démocratiques issues de la diversité sous toutes ses formes, assises qui visent à définir le devenir intersubjectif.

1. L'approche féministe de la « diversité » : perspectives associationniste et agonistique

Ce texte souhaite dépasser les vieux débats théoriques et les divergences de pratiques entre les libéraux et les communautariens[9], entre les politiques de reconnaissance et celles de la justice redistributive[10] et, enfin, en ce qui concerne plus spécifiquement la pensée féministe, entre l'essentialisme et la réification identitaire. Selon la typologie de Judith Squires, alors que les première et deuxième vagues d'écrits féministes se préoccupaient respectivement de stratégies d'inclusion visant l'*égalité* pour l'une, et du renversement des normes patriarcales afin de permettre l'affirmation positive de la *différence* (féminine) pour l'autre, la troisième vague s'est enrichie des critiques lesbiennes et queer, des écrits du postcolonialisme et des femmes racialisées, ainsi que des idées postmodernes et poststructuralistes. Ce troisième courant se démarque par sa préoccupation pour la *diversité sous toutes ses formes* lorsqu'il est question des identités citoyennes, dont notamment les processus d'entrecroisement et de constitution mutuelle qui caractérisent la vaste diversité des identités politiques[11].

Le concept de « corporeality », développé par Elisabeth Grosz, rend compte de l'assise épistémologique et anti-essentialiste de la « diversité citoyenne » figurant au cœur de la pensée féministe dite post-structuraliste. Avec ce concept, l'auteure cherche à dépasser les dichotomies de la pensée occidentale qui « divise le sujet en catégories mutuellement

---

9 Elizabeth Fraser et Nicola Lacey, *The Politics of Community: A Feminist Critique of the Liberal-Communitarian Debate*, Toronto, University of Toronto Press, 1993.

10 Voir Nancy Fraser, Axel Honneth, Joel Golb et James Ingram, *Redistribution or Recognition? A Political-Philosophical Exchange*, New York, Verso, 2003.

11 Judith Squires, *Gender and* Political *Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999.

exclusives : l'esprit et le corps[12] » et qui nie « les liens entre la corporalité et les fardeaux historiques liés à un sexe ou à une race ». Elle veut ainsi éviter les lectures biologisantes et essentialistes du corps dans le but de regarder celui-ci comme « un produit de la culture » ou comme « *le* produit culturel », c'est-à-dire comme un lieu « d'inscription, de production et de constitution sociales, politiques, culturelles et géographiques[13] ». La notion de « corporalité » en français ne rend pas justice au terme anglais « *corporeality* » qui réfère à une lecture holistique de l'être humain qui englobe non seulement l'idée du « corps » physiologique et culturel, mais également l'idée de son imbrication dans une « réalité » corporelle complexe[14]. Il est préférable d'utiliser le terme de « corporéalités » et de parler de la diversité de « corporéalité », soit la fusion de perspectives et de vécus infléchis par la « diversité corporéelle ». Avec ce concept, il s'agit de véhiculer les dimensions dynamiques de la subjectivité contemporaine qui émanent des diverses expériences intersubjectives et qui interpellent les rapports entre le socio-symbolique, le corporel et le performatif.

La typologie proposée par Squires définit le féminisme qui se préoccupe de la diversité comme un grand courant de pensée dont la majorité des théoriciennes adhèrent à une notion anti-essentialiste, dynamique et relationnelle de la diversité. Mais des distinctions s'imposent, comme en témoigne Mary Dietz. Cette dernière identifie deux courants distincts qui s'alignent sur une perspective agonistique pour l'un, et sur l'associationnisme pour l'autre. Tous deux visent la déconstruction de la conception essentialiste des identités et désirent « articuler une praxis politique féministe qui s'aligne sur la démocratie, mais qui ne se base plus sur la conception binaire du genre[15] ». La réflexion de Dietz met l'emphase, d'une part, sur les divergences épistémologiques au sein du féminisme, et d'autre part, sur leurs effets sur les stratégies associées à une politique démocratique féministe. Les deux courants recherchent « une conception démocratique de la citoyenneté qui saura rendre non pertinente, en pratique, la différence sexuelle » et où l'orientation vers le pluralisme et la diversité « dessine la société démocratique comme une sphère d'interaction au sein de laquelle de multiples axes de différence, d'identité et de subordination s'entrecroisent et s'entre-politicisent[16] ».

---

12 Elisabeth Grosz, *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*, Indiana, Indiana University Press, p. 21.

13 *Ibid*., p. 23.

14 J. Steele, *Liberté, Diversité, Co-autorité…*

15 Mary Dietz, « Current Controversies in Feminist Theory », *Feminist Theory*, vol. 6, 2003, p. 419 (toutes les citations tirées du texte de Dietz sont des traductions libres de l'auteure).

16 *Idem*.

L'approche associationnelle pose le principe de la pertinence des diverses corporéalités. Elle « a comme prémisse l'identité politisée à partir de laquelle elle conçoit une politique démocratique dont les finalités sont de favoriser l'entrecroisement, la négociation et la coordination multiples entre les identités, les subjectivités et les groupes[17] ». Bien que l'approche associationnelle soit souvent associée à Iris Marion Young, Anne Philips, Nancy Fraser et Seyla Benhabib[18], Dietz estime que ces théoriciennes s'intéressent surtout à une « politique de reconnaissance » apte à forger les « conditions nécessaires au discours démocratique, à l'interaction communicationnelle et à la solidarité[19] ». Les projets de Chantal Mouffe, Bonnie Honig et Judith Butler[20], quant à elles, représentent une approche agonistique qui rejettent les formulations fondées sur l'identité. Elles cherchent plutôt à théoriser la politique comme

> [u]n antagonisme constitutif continuel qui se veut dérangeant et potentiellement subversif. Ainsi, les identités singulières telles « les femmes », ou même des identités multiples comme celles « métissées », ne sont jamais formées *a priori*, mais sont plutôt les productions de la parole et de l'articulation, elles sont vulnérables, sensibles à la contestation, à la transformation et aux effets déstabilisateurs tels que les manœuvres de la performativité[21].

Le camp agonistique voit dans le terme « femme » non une catégorie porteuse de revendications identitaires prédéterminées, mais une catégorie vide de sens à partir de laquelle se fait « l'articulation de l'identité politique ».

1.1. Écart entre l'épistémologie et la stratégie d'émancipation politique

Selon Dietz, ce qui divise les théories politiques féministes associationnelle et agonistique repose sur la portée « émancipatrice d'une politique langagière et discursive[22] ». La perspective agonistique de Butler,

---

17 *Idem*.

18 Voir, entre autres, Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell et Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York, Routledge, 1995 ; Iris Marion Young, *Intersecting Voices: Dilemmas of Gender, Political Philosophy and Policy.* Princeton, Princeton University Press, 1997.

19 M. Dietz, « Current Controversies in Feminist Theory », p. 420.

20 C. Mouffe, *The Return of the Political* ; Bonnie Honig, *Political Theory and the Displacement of Politics*, Ithaca, Cornell University Press, 1993 ; Bonnie Honig, *Democracy and the Foreigner*, Princeton, Princeton University Press, 2001 ; Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Stanford, Stanford University Press, 1997 ; Judith Butler *Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004.

21 M. Dietz, « Current Controversies in Feminist Theory », p. 420.

22 *Ibid*., p. 422.

telle qu'elle s'exprime au sein de ses écrits récents[23], marque « une distance entre sa conception des actes de discours et les approches procédurales proposées par la conception habermassienne de l'espace public et par la politique délibérative privilégiée par Benhabib (1996), et corrigée par Young (2000)[24] ». Dietz affirme que le désaccord fondamental se résume ainsi :

> Tout simplement, les féministes associationnelles visent à scruter les conditions d'exclusion afin de théoriser l'émancipation du sujet au sein d'un espace public constitué d'interaction communicationnelle ; les féministes de l'approche agonistique visent à déconstruire les processus émancipateurs afin d'illustrer la façon dont des exclusions politiques constituent et positionnent les sujets autour de ces dites exclusions[25].

Pour mieux comprendre les enjeux, regardons de plus près les positions d'auteures emblématiques de chacun des courants.

1.2. L'approche agonistique : déconstruire sans reconstruire

Il faut préciser, tout d'abord, que l'approche agonistique laisse peu d'ouverture à la mise en œuvre institutionnelle d'une représentation politique accrue de la diversité « corporéelle ». La représentation est souvent associée mais non limitée aux groupes sociaux historiquement marginalisés. Les perspectives de Chantal Mouffe et de Judith Butler sont bien connues, tout particulièrement leurs critiques rigoureuses de l'identité au sujet des dangers de l'essentialisme et de la réification identitaires. La stratégie politique, selon Mouffe, est celle d'assurer une « politique démocratique radicale », alors que chez Butler, elle est celle de promouvoir la « prolifération des genres », de manière à éviter la réification et la délimitation des catégories dichotomiques actuelles. Cela étant dit, en l'absence de positionnements identitaires corporéels et de reconnaissance d'identités citoyennes corporéelles, comment forger des coalitions d'action politique et des revendications concrètes qui puissent conduire à l'émancipation des diverses corporéalités ? La stratégie de l'approche agonistique, telle que proposée par Mouffe et Butler, n'offre pas, en pratique, une pleine déconstruction du sujet universel qui, contrairement à ses prétentions, demeure au cœur des exclusions actuelles.

Tant chez Mouffe que chez Butler, la politique n'est pas liée à un espace public communicationnel, elle se conçoit plutôt comme une praxis de « création, de reproduction, de transformation et d'articulation (pas de coalition) ». Chez Butler, l'objectif est de forger diverses performances

---

23 Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

24 M. Dietz, « Current Controversies in Feminist Theory », p. 422.

25 *Idem*.

à partir de rapports politiques de genre. Pour sa part, Mouffe affirme que les règles du jeu, tout comme les joueurs, ne sont jamais pleinement explicites, stables ou fixes ; elles se constituent toujours au travers des actes de pouvoir[26]. Mais des questions demeurent : celle de relier ces vues à une praxis performative et à divers lieux au sein desquels les actes de pouvoir puissent mener à l'émancipation des perspectives identitaires historiquement exclues ; et surtout, celle de constituer cette « praxis performative » sur des règles de représentation démocratique fondées sur la non-domination plutôt sur la libre concurrence politique.

De plus, l'approche agonistique, qui conduit à une forme d'impuissance pratique d'un point de vue politique, privilégie normativement la société civile comme lieu privilégié de l'émancipation et de la lutte citoyennes. Ce choix repose sur l'idée selon laquelle seule l'activité citoyenne poursuivie en dehors des institutions formelles démocratiques peut éviter les dangers de la réification des identités, puisqu'elle se fait en dehors des codes des règles législatives. La contestation (voire la lutte) au sein d'institutions formelles, quant à elle, ne peut mener, selon cette approche, qu'à des expériences d'oppression ou de réification identitaire qui nuiront à la renaissance performative du sujet. Mais si ce sont l'acte politique et la praxis performative qui importent, pourquoi ces préférences normatives pour la société civile existent-elles ? Et si la pratique démocratique est « une praxis de création, de reproduction, de transformation et d'articulation », la contestation citoyenne n'a-t-elle pas la même valeur peu importe le lieu où elle s'exerce que ce soit dans la famille, dans un mouvement social ou encore dans une instance décisionnelle formelle ?

Mon propre vécu à titre de militante au sein de la société civile canadienne et québécoise m'a permis de constater autant la possibilité d'expériences émancipatrices que d'expériences oppressives. La contestation démocratique, nonobstant l'espace public hétérogène au sein duquel elle se déroule, comprend des risques de domination et des opportunités de non-domination. Tous les lieux de représentation formelle ou informelle, qu'ils soient institutionnels ou civils, comportent des opportunités d'émancipation mais également des menaces potentielles à l'identité et à la liberté. L'issue des luttes repose largement sur les règles du jeu officielles et les pratiques officieuses qui délimitent les équilibres entre la diversité idéationnelle, territoriale et corporéelle et la compétition entre les acteurs qui sont appelés à prendre la parole aux moments des délibérations et des décisions. Si la quête d'un dépassement des catégories essentialistes, par les moyens de la déconstruction catégorielle, signifie l'absence d'une assise pratique de nature institutionnelle, comment pourra-t-on faire avancer la démocratie et la liberté publique ?

---

26 Chantal Mouffe, citée dans *idem*.

1.3. Féminisme associationnel : une reconstruction précaire et non démocratique

Les stratégies politiques d'émancipation issues de la théorie féministe associationnelle, dont Melissa Williams, Jane Mansbridge et Anne Phillips sont des représentantes, posent la nécessité de l'identité politique et l'importance de la participation et de la représentation politiques. Mais il s'agit là davantage d'un constat normatif plutôt que d'une exigence pratique. Cherchant à se positionner entre des lectures procédurales et substantives de l'égalité, Melissa William se prononce contre les « changements institutionnels pouvant *garantir* une représentation proportionnelle aux groupes marginalisés[27] ». Elle propose plutôt des procédures fluides, tel l'ajout d'éléments de proportionnalité dans le système électoral ainsi que dans les processus récursifs. Elle suggère également l'évaluation critique des pratiques de représentation par des commissions électorales dans lesquelles la représentation des groupes marginalisés serait assurée. Anne Phillips[28] se montre moins réticente à l'égard de mesures positives. En proposant le concept d'une « politique de la présence », Phillips nuance la typologie de la représentation de Hanna Pitkin et propose une relation plus fluide entre les concepts de «représenter » (*standing for*) et « agir pour » (*acting for*). Elle critique ainsi la tendance de la démocratie libérale à surévaluer « la diversité des idées, croyances, opinions, préférences et buts, qui peuvent certes découler d'une variété d'expériences, mais que l'on considère en principe comme étant détachés de ces dites expériences[29] ». Elle propose des mesures volontaires, tels les quotas au sein de partis politiques, pouvant assurer un minimum de représentation pour les femmes et les hommes, ainsi que des objectifs plus fluides en ce qui concerne la différence ethnoculturelle[30].

Jane Mansbridge[31] propose pour sa part des critères pour établir dans quels cas la représentation des groupes marginalisés doit être mise en œuvre en pratique. Elle identifie quatre raisons pour lesquelles une amélioration de la représentativité descriptive des groupes améliorerait de manière substantielle la représentation d'ensemble de la société, soit dans le but : 1) de surmonter la méfiance historique entre les

---

27 Melissa S. Williams, *Voice, Trust, and Memory. Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton, Princeton University Press, 1998, p. 234 (traduction libre de l'auteur, emphase dans le texte original).

28 Anne Phillips, *The Politics of Presence*, Oxford, Clarendon Press, 1995.

29 *Ibid*., p. 6 (traduction libre).

30 *Ibid*., p. 170.

31 Jane Mansbridge, « Should Blacks Represent Blacks and Women Represent Women? A Contingent 'Yes' », *Journal of Politics*, vol. 61, No. 3, 1999, p. 628-657.

groupes, et ainsi améliorer la communication entre eux ; 2) de permettre l'innovation idéationnelle lorsque les intérêts ne sont pas cristallisés ; 3) de promouvoir la reconnaissance des compétences des membres du groupe marginalisé à se gouverner eux-mêmes ; 4) de contrer le manque de légitimité des institutions démocratiques[32]. Nonobstant la rigueur des critères de Mansbridge dans l'identification des groupes éligibles à une « représentation spécifique », elle ne s'aventure pas plus loin et se limite à proposer des modèles institutionnels fluides, dynamiques et facilement réformables, tels la représentation proportionnelle, le cumul du vote et les quotas volontaires au sein des partis politiques. De plus, elle présume que toute forme de quota mène à la « rigidité institutionnelle » et que ceci conduit à une augmentation des croyances essentialistes[33].

Les perspectives associationnelle et agonistique conduisent toutes deux à une impasse pratique. Alors que l'approche agonistique refuse toute catégorie pouvant mener à une réification identitaire, l'approche associationnelle revendique une meilleure représentation des groupes marginalisés au sein des institutions démocratiques, mais s'arrête à des mesures informelles et volontaires. Plutôt que d'insister sur l'importance démocratique de la pleine représentation de la diversité des corporéalités, toutes deux se contentent d'éviter les risques de l'essentialisme et de la réification identitaires, qu'ils soient directement issus de l'identité ou qu'ils soient dus aux mesures législatives qui codifient l'identité. Malgré leur préoccupation pour la diversité des corporéalités et pour les exclusions historiques qui restreignent la liberté démocratique des corps-sujets, ces deux approches n'offrent pas de réponse dans la recherche d'une praxis transformatrice de la représentation démocratique qui soit compatible avec l'identité anti-essentialiste et la démocratie contestatrice radicale. Toutes deux proposent une déconstruction idéationnelle qui a pour effet de conforter plutôt que transformer le modèle actuel de la démocratie représentative. D'une part, par leurs discours critiques de la pratique actuelle, elles déconstruisent la portée pratique de l'identité politisée, mais sans en assurer la reconstruction anti-essentialiste et, d'autre part, elles prescrivent la reconstruction normative de l'identité anti-essentialiste, mais sans prévoir une assise démocratique institutionnelle. Bref, ni l'une ni l'autre n'est apte à *véhiculer et transformer vers une non domination* les rapports de pouvoir. Afin d'explorer les possibilités de surmonter ce défi épistémologique et pratique, il est temps de se tourner vers la conception républicaine de la liberté élaborée par Philip Pettit.

---

32 *Ibid.*, p. 628 (traduction libre).

33 *Ibid.*, p. 622.

2. La liberté néo-républicaine : les rapports de pouvoir et le rôle du droit

Cette section veut répondre à l'impasse pratique à laquelle conduisent les perspectives féministes en abordant le concept de la liberté comme non-domination développé par Philip Pettit dans le but de proposer une nouvelle praxis d'émancipation pour la diversité des corporéalités citoyennes. La contribution de Pettit à ces débats se trouve notamment dans son important ouvrage *Républicanisme. Une théorie de la liberté et du gouvernement*[34]. Aux fins des objectifs de ce texte, il s'agit surtout d'énoncer les distinctions clés entre les conceptions libérale et républicaine de la liberté, pour ensuite discuter de l'apport de la conception républicaine aux débats féministes sur la représentation politique des groupes sociaux dont la marginalisation historique est liée aux identités corporéelles. Je m'intéresse plus précisément à l'apport pour la pratique politique de la conception de Pettit que je perçois comme offrant une conception concurrente à la conception libérale dominante du système électoral, considérée comme la seule légitime par les libéraux, qui s'appuie sur la non-ingérence de l'État et la liberté de compétition

Afin de bien saisir les implications de la liberté comme non-domination, il faut d'abord définir ce que l'on entend par domination. Selon Pettit[35], le concept de liberté défendu par divers philosophes romains (républicains) repose sur l'idée d'une liberté fondée sur la non-domination plutôt que sur une liberté fondée sur la non-ingérence. Les arguments de Pettit s'appuient sur les définitions romaines du citoyen et de l'esclave (*liber* et *servus*), afin de différencier ce qui a pu constituer pour l'un, la liberté, et pour l'autre, l'absence de liberté. Alors que le citoyen disposait d'une liberté soutenue, d'une autonomie d'action et d'une participation au sein du gouvernement libre, l'esclave se trouvait constamment sous la menace de l'ingérence d'autrui. Comme l'écrit Pettit : « [c]ette opposition entre l'esclavage ou la servitude, d'une part, et la liberté, d'autre part, est probablement la caractéristique la plus importante de cette durable rhétorique de la liberté à laquelle donna naissance la république romaine[36] ».

Il précise que la domination doit être comprise comme un rapport de pouvoir, tel celui entre le maître et l'esclave au sein duquel le maître ou celui qui domine a la capacité d'interférer sur les choix du dominé,

34 Philip Pettit, *Républicanisme*. *Une théorie de la liberté et du gouvernement*, trad. française de Jean-Fabien Spitz et de Patrick Savidan, Paris, Gallimard, 2004. Voir également la contribution de P. Pettit à cet ouvrage.

35 *Ibid.*, p. 69-60.

36 *Ibid.*, p. 53.

et ce, de façon arbitraire[37]. Afin d'illustrer la marque caractéristique d'un rapport de domination, Pettit note que l'on peut se retrouver dans un rapport de maître et d'esclave sans souffrir d'ingérence de la part du maître, par exemple si le maître est bienveillant et offre une certaine liberté d'action à l'esclave. Ainsi, la distinction entre la liberté fondée sur la non-domination et celle fondée sur la non-ingérence est la *capacité* ou le pouvoir potentiel d'ingérence que l'un peut exercer de façon arbitraire contre l'autre, et ce, qu'il y ait ou non ingérence dans les faits. Dans sa discussion de la liberté républicaine, Maurizio Viroli[38] offre des exemples permettant de nuancer cette distinction : une femme sous la menace de la violence latente de son mari ; des travailleurs susceptibles d'abus mineur ou majeur de la part de leur employeur ; des jeunes chercheurs dont la carrière dépend non pas de la qualité de leur recherche mais des caprices de leurs mentors. La liberté, comme l'écrit Pettit, doit être « comprise comme la liberté dont on dispose vis-à-vis de certains choix lorsque nous ne sommes pas soumis à la volonté d'autrui dans la manière dont on fait ces choix. Ce qui signifie que l'on ne doit pas être soumis au pouvoir d'interférence d'autrui, même d'un pouvoir latent ou d'un pouvoir qui repose sur la bienveillance de celui qui l'exerce[39] ».

La liberté comme non-domination a des effets pratiques plus étendus que la liberté de non-ingérence. De plus, il est vain de restreindre la conception de la liberté à la présence ou à l'absence d'ingérence de l'État et du droit sans critère ou analyse plus substantiels de l'impact des effets de cette ingérence sur la vie des citoyens. À l'opposé, la perspective républicaine nous offre un outil conceptuel pouvant mesurer et évaluer la nature *arbitraire* et *anti-démocratique* de l'ingérence, car ce sont ces dimensions de l'ingérence qui menacent l'autonomie et la dignité de tout citoyen, que l'ingérence soit commise par un autre individu, un groupe ou bien l'État ne change rien à ce fait. La liberté comme non-domination est une forme de pouvoir, « une capacité de contrôle que possède une personne sur sa propre destinée », et « une sorte d'immunité ou de sûreté vis-à-vis de toute inférence arbitraire[40] ». Dans un modèle politique fondé sur la non-domination, chaque individu a un meilleur contrôle sur sa vie puisqu'elle n'est ni dépendante de la chance ni de la bienveillance d'autrui. Ce modèle est conçu dans le but d'éviter les excès de pouvoir arbitraire qui demeurent possibles sous un modèle fondé sur la simple liberté de non-ingérence.

La mise en œuvre institutionnelle de la liberté comme non-domination constitue en soi une remise en question de l'idée libérale selon laquelle

---

37 *Ibid.*, p. 41.

38 Maurizio Viroli, *Republicanism*, New York, Hill and Wang, 2002, p. 36.

39 Philip Pettit, « Deux traditions républicaines », dans cet ouvrage, p. 33.

40 P. Pettit, *Républicanisme*, p. 97-98.

toute ingérence législative constitue une entrave à la liberté individuelle. Pettit souligne que les conditions républicaines de la liberté prévoient un rôle plus déterminé pour le droit en tant que source de rapports égalitaires. Contre la perspective hobbesienne du droit, qui veut que toute loi constitue une coercition et une limite de la liberté, la vision républicaine soutient que « la loi proprement instituée est constitutive de la liberté[41] ». De fait, le droit interfère nécessairement sur la vie des citoyens, et de manière coercitive. Mais la perspective républicaine ne s'en offusque pas dans la mesure où cette interférence contribue aux intérêts collectifs de la communauté (en vue d'instaurer la non-domination) et qu'elle est sanctionnée par les citoyens eux-mêmes par le biais du processus démocratique.

Quelles sont les implications de la liberté comme non-domination sur les règles et les pratiques des institutions de représentation démocratique ? Plus précisément, en quoi cette lecture de la liberté nous permet-elle de remettre en question l'idée selon laquelle toute ingérence du droit – que ce soit celle en vue d'une plus grande diversité dans la compétition électorale ou celle en vue d'une démocratisation des postes officiels de représentation publique – est anti-démocratique voire néfaste à la liberté publique ? Avant d'analyser la puissance de l'idée de la liberté comme non-domination, l'on doit toutefois s'arrêter à la question des angles morts de la pensée de Pettit quant à la question de la représentation politique de la diversité des corporéalités citoyennes.

2.1. Quelle liberté pour les citoyens issus de groupes historiquement dominés ?

Selon des considérations normatives, les arguments de Pettit pour la liberté comme non-domination sont solidaires des idées d'Iris Marion Young, et de la pensée féministe en général, au sujet de la diversité. Mais en ce qui concerne des mesures spécifiques de représentation politique pour les groupes historiquement dominés, les solutions proposées par Pettit sont vagues, timides et d'obédience libérale. D'une part, il identifie la possibilité de seuils de représentation pour les groupes « un tant soit peu importants[42] », mais sans identifier de critères clairs et sans reconnaître la nature imbriquée des divers systèmes de domination. D'autre part, il ne théorise pas les liens entre la représentation institutionnelle et la conception relationnelle de non-domination, ce qui l'empêche de voir que les rapports de domination dans le domaine électoral ne se règleront pas uniquement par une représentation « statistique » des groupes impliqués. Et alors qu'il avance timidement l'idée suggérant qu'il faudrait contraindre les partis politiques afin d'assurer une proportion de femmes candidates (40 % selon

[41] *Ibid.*, p. 57.

[42] *Ibid.*, p. 253.

lui)[43], il n'hésite pas à se dire ouvertement favorable à une représentation de la religion, des classes et de l'ethnicité (sans considération de genre) dans les institutions administratives et judiciaires[44]. Comment expliquer ces divergences dans son discours ?

Prenons d'abord l'exemple de la domination politique des femmes. Au sein des sociétés laissant la compétition électorale au *statu quo* de la « libre concurrence », le monopole exercé par les hommes est dû en partie aux legs de processus démocratiques imparfaits qui, à la base, reposent sur la domination politique des hommes sur les femmes. Cette domination a eu longtemps force de loi avant que les femmes n'obtiennent le droit de vote et celui de se porter candidate. Cet acte initial de domination était un acte collectif exercé contre la liberté démocratique de la moitié de la population par les représentants de l'autre moitié. Dans le cadre de ces actes, faits au sein de démocraties imparfaites, les représentants masculins ont pu faire usage de leur pouvoir dans les institutions représentatives dans le but de s'assurer un monopole exclusif, permanent et absolu. Au-delà des indignations morales et normatives, il s'agit plus sommairement de la décision stratégique et politique de la part d'un groupe dans le but de dominer un autre groupe par le biais des institutions démocratiques. Même si l'accès formel des citoyennes au suffrage et à l'éligibilité est devenu une réalité, cela ne doit pas empêcher de critiquer la portée actuelle des legs de la domination masculine. Celle-ci s'exprime par un pouvoir latent, informel, mais néanmoins substantiel. Ce groupe social hégémonique dispose toujours d'une influence disproportionnée dans les prises de décision et dans la détermination des actions politiques contemporaines. On ne peut ignorer le fait que malgré l'ouverture politique faite aux femmes, ce groupe social s'est montré peu enclin à céder « volontairement » des parcelles de son pouvoir hégémonique et peu ouvert à l'idée d'établir de nouveaux rapports basés sur la non-domination.

Le peu de considération de Pettit quant aux effets de la liberté comme non-domination sur les normes et les pratiques politiques contemporaines a été l'objet de la critique de Patchen Markel à l'endroit de sa théorie[45]. Ce dernier dénonce les insuffisances du concept de Pettit, affirmant que le contrôle sur sa vie requiert non seulement la non-domination, mais également la protection contre l'*usurpation*, ce qui exige des mécanismes de participation (*involvement*). L'usurpation historique des droits et des

[43] *Ibid.*, p. 254.

[44] *Ibid.*, p. 254-256.

[45] Patchen Markell, « The Insufficiency of Non-Domination », *Political Theory*, vol. 36, No. 1, 2008, p. 9-36. À noter que Markell utilise le terme « involvement », et non « participation », dans ce contexte.

libertés démocratiques (des femmes, des jeunes, des personnes racialisées) n'est plus à démontrer, mais il reste encore à déconstruire, de façon démocratique et par les voies législatives, les monopoles de pouvoir qui en ont été les causes et qui sont toujours présents aujourd'hui. Si la liberté comme non-domination jette un regard critique sur la liberté comme non-ingérence, la réflexion de Young sur les cinq visages de l'oppression dégage les facettes de l'inégalité démocratique qui découlent directement de la domination politique : l'exploitation, la marginalisation, l'absence de pouvoir, l'impérialisme culturel et la violence.

Malgré sa préoccupation pour les questions de justice et sa conception de la citoyenneté contestatrice, on décèle chez Pettit la persistance d'une conception libérale et individualiste d'un sujet politique « désincarné ». Dans sa plus récente discussion de la démocratie électorale et contestatrice, Pettit s'interroge sur les « intérêts communs » des citoyens en énumérant les mécanismes purement procéduraux pouvant assurer le contrôle des citoyens en tant qu'auteurs et éditeurs des lois, mais cela sans aucune considération pour la composition corporéelle des assemblées qui exercent ce contrôle[46]. Or, dans les instances décisionnelles, c'est lors de ces moments (performateurs) de *contrôle* citoyen des lois que se renouvellent les rapports inégalitaires et l'ingérence anti-démocratique en l'absence de représentants (et de militants potentiels) des groupes historiquement dominés. Les premiers concernés sont soit absents ou soit en position perpétuelle de minorité au sein des institutions. Dès lors, ils sont privés de la capacité de se représenter eux-mêmes et de *se défendre proactivement* au sein des instances décisionnelles.

Trois implications majeures découlent de l'exclusion originelle et de la domination initiale de certains corps-sujets. D'abord, il y a l'usurpation historique, tant symbolique que pratique, de la liberté d'autogouvernement et d'autoreprésentation démocratique des groupes affectés (femmes, personnes racialisées, autochtones). Ensuite, l'usurpation a fait en sorte que la compétition des idées publiques au sein des institutions formelles sert surtout à véhiculer les perspectives corporéelles dominantes des privilégiés, à l'exclusion des corporéalités des corps-sujets dominés. Enfin, l'exclusion absolue initiale de même que l'inclusion partielle actuelle maintiennent une domination pratique qui assure le contrôle hégémonique au moment de la prise de décision non seulement sur les conditions du vivre-ensemble et de la coopération collective (lois et politiques publiques), mais également sur les conditions de la démocratie représentative elle-même (loi électorale).

---

[46] Philip Pettit, « Democracy, Electoral and Contestatory », dans Ian Shapiro et Stephen Macedo (dir.), *Nomos XLII Designing Democratic Institutions*, New York, New York University Press, 2000, p. 105-146.

Certes, la qualité de la contestation démocratique en est d'autant plus réduite, ce qui nuit à la liberté publique de la communauté elle-même. De plus, les corporéalités citoyennes marquées par la domination n'atteindront peut-être jamais la capacité numérique suffisante pour empêcher et éliminer la discrimination systémique, le traitement oppressif et l'ingérence arbitraire au sein de leurs vies, et de celles des générations qui suivront. Comment forcer une re-signification de la diversité corporéelle, et par conséquence, des corporéalités (corps-sujets) historiquement dominés, si la domination politique perpétuée par les partis politiques, voire le monopole sur l'autoreprésentation démocratique, perdure sans contrepoids législatif ? Malgré la réflexion robuste de Pettit quant à la force de la liberté romaine et la menace que constitue la simple capacité de domination, nonobstant le rôle qu'il reconnait au droit et à la nécessité de la démocratie contestatrice, je ne vois guère de propositions concrètes visant à reconstruire, via la législation adoptée au nom de la communauté démocratique (plutôt que volontaire), les rapports politiques en vue d'une non-domination entre groupes sociaux contemporains.

Plutôt que de poser des corps-sujets et des perspectives corporéelles infléchies de divers rapports de pouvoir qui se constituent mutuellement, la position de Pettit conduit à des considérations partielles qui sont certes favorables à certains groupes, mais qui ne tiennent pas compte de l'entrecroisement des identités ni de la façon dont les rapports de domination s'influencent de manière dynamique selon le contexte sociétal et les enjeux spécifiques qui y sont liés. Pour être véritablement transformateur, ne faut-il pas plutôt réfléchir, imaginer et envisager, comme le fait Young, la contestation démocratique dans un contexte sociétal spécifique marqué de rapports de domination concrets ? La pensée républicaine est confrontée à la tâche difficile de représenter la diversité des corps-sujets incarnés et d'entrevoir l'entrecroisement des risques de domination qui nuisent à leurs diverses façons d'être libre. Ensuite, il faut se doter d'un projet collectif capable d'éliminer la domination et d'adopter des mesures législatives pour protéger la participation et l'implication des groupes dominés et, ainsi, reconnaître l'interrelation des libertés des groupes marginalisés avec celles des groupes privilégiés.

La prochaine section aborde l'alliance productive entre les outils conceptuels de la diversité (féminisme) et de la liberté (républicanisme). La conjugaison des contributions conceptuelles féministes et républicaines permet de concevoir une théorie et une praxis reconstructiviste, institutionnelle et relationnelle de « co-autorité » qui réunit les préoccupations et les luttes avancées par la diversité corporéelle citoyenne, nonobstant l'assise « territoriale » ou « non territoriale » de la domination politique.

3. Conjuguer liberté et diversité : vers une praxis de co-autorité

La position que je défends se situe dans le sillon critique des théoriciennes et théoriciens cités précédemment. Elle endosse les inquiétudes de l'approche agonistique concernant l'essentialisme identitaire et se montre d'accord avec l'idée d'un aménagement d'espaces symboliques et pratiques desquels peuvent prendre forme des actions performatrices dédiées au renouvellement ou même au dépassement des identités actuelles. Je suis d'accord avec l'idée selon laquelle il faut des protections contre des conceptions closes de l'identité. La perspective de la liberté que je retiens conçoit la mise en œuvre des modèles institutionnels à la fois comme des opportunités d'émancipation et comme des risques de réification. Le résultat dans l'une ou l'autre des directions repose sur l'existence de mesures spécifiques qui offrent aux divers acteurs, dont ceux porteurs de luttes et de renouveaux institutionnels, la capacité de « performer » politiquement. À l'exemple de Sherene Razack, je m'intéresse à la façon dont l'essentialisme et l'anti-essentialisme collectifs surmontent la subordination[47]. Là réside le défi actuel, celui de fonder la (re)construction d'une praxis performatrice de la liberté comme non-domination au sein de toutes les instances décisionnelles pertinentes en vue d'un dépassement et d'une transformation des rapports de domination.

Je suis également d'accord avec la position de l'approche associationnelle pour une meilleure représentation des groupes marginalisés au sein des institutions démocratiques. De plus, avec Pettit, je suis convaincue de la nécessité de contrôles démocratiques contre l'ingérence d'autrui, mais je suis en désaccord avec lui pour ce qui est de faire reposer cela sur des mesures volontaires (de type libéral). Cela laisserait à la bonne volonté du Prince – c'est-à-dire aux chefs de partis majoritairement issus du groupe dominant – la décision de l'accès des groupes historiquement dominés aux instances décisionnelles et de leur participation aux débats sur les enjeux de la diversité corporéelle. Cette approche est des plus anti-démocratiques et des plus arbitraires en ce qu'elle rend la pleine émancipation démocratique des groupes marginalisés dépendante de la bienveillance d'autrui, spécifiquement de celle des groupes qui auparavant visaient explicitement à dominer et à maintenir leur domination en mobilisant les appareils de l'État à leur fin.

En quoi la liberté comme non-domination interdit-elle de laisser la pleine liberté démocratique des groupes dominés aux caprices des

---

47 Sherene Razack, *Looking White People in the Eye*, Toronto, University of Toronto Press, 1998.

groupes dominants ou des partis politiques ? Les formations politiques sont « les intermédiaires » de la démocratie, mais certes pas les fidèles garants de l'égalité, de la liberté et de la démocratie représentative. Or, le jeu électoral repose actuellement sur la bonne foi des partis, en présumant, à l'encontre des leçons de l'histoire, qu'ils se comporteront de façon égalitaire et inclusive à l'égard de ceux et de celles contre lesquels s'exerçait antérieurement la domination. Ainsi, je remets en doute le bien-fondé *démocratique* des mesures purement volontaires qui demeurent fortement ancrées dans la logique libérale de la liberté comme non-ingérence. Accepter la légitimité de cette lecture libérale du rôle de l'État et du droit, tous deux des incarnations symboliques et pratiques de la volonté démocratique de la collectivité, revient à reconnaître que les rapports de domination politique qui persistent encore aujourd'hui sont *compatibles* avec une société qui se dit libre et se veut démocratique. Il s'agit là d'un détournement de l'idéal de la démocratie moderne. Si la liberté de l'un, individu ou groupe, doit être en dehors de la portée d'autrui, individu ou groupe, alors il faut que le principe de non-domination démocratique soit garanti par les outils législatifs et institutionnels de l'État. Afin de s'assurer que l'usurpation du droit à la représentation pour tous et chacun ne puisse se reproduire, et afin d'instaurer un contrôle partagé du contenu et des décisions issus de la contestation démocratique, ne faudrait-il pas des mesures collectives ayant force de loi pour garantir qu'aucun monopole de représentation ne puisse s'instaurer de nouveau ?

C'est ce rapport relationnel de non-domination qui exige qu'il y ait, aux moments clés des débats et des délibérations conduisant à l'élaboration des lois, présence d'une co-autorité relationnelle. Alors que l'approche de non-ingérence de l'État et du droit, par ses règles qui régissent la compétition des idées, perpétue les dominations politiques antérieures, la liberté comme non-domination tisse les fondements démocratiques d'une réforme du système électoral basée sur une praxis de non-domination entre les groupes concernés. Une nouvelle conception de la compétition électorale qui tiendrait compte des dominations politiques passées et présentes et qui, au sein des institutions contemporaines de représentation démocratique, amorcerait le début d'une praxis de co-autorité relationnelle, c'est-à-dire qui est le fruit de délibérations multilogiques interpellant un large éventail de la diversité citoyenne : idéationnelle, territoriale et corporelle. Ceci permettrait l'expression de rapports égalitaires et agonistiques, fondés sur la non-domination, entre les groupes divers constituant la cité libre, des rapports bénéficiant d'une protection démocratique et offrant à ces groupes une influence et un contrôle réel sur le contenu actuel et à venir du vivre-ensemble.

L'impasse à laquelle conduit l'une des philosophies critiques appelle la contribution de l'autre, et vice versa. D'une part, la liberté républicaine (et

libérale) tend vers une conception essentialiste de la diversité citoyenne, car elle donne la préséance à l'identité nationale (ethno-territoriale) sur les autres facettes de la subjectivité politique. Elle ne considère et n'institutionnalise que la diversité idéationnelle (les partis politiques) et la diversité territoriale (fédéralisme, districts électoraux) et demeure silencieuse concernant les autres formes de diversité. La conception anti-essentialiste de la subjectivité, portée par les théories féministes, corrige cet état de fait en ouvrant la voie à une pleine reconnaissance de toutes les luttes de « liberté démocratique » menées par la diversité citoyenne : territoriale et non territoriale ; idéationnelle et corporéelle. Toutes ces facettes de la diversité comptent à titre égal. Elles tirent leur pertinence des contextes spatiaux et historiques des débats démocratiques dans lesquels s'expriment les préoccupations citoyennes et prennent forme les luttes politiques.

D'autre part, en mobilisant la liberté comme non-domination, nous croyons pouvoir répondre aux craintes féministes au sujet des dangers d'une réification de l'identité en raison de leur institutionnalisation dans le système politique et juridique. Toutes les identités (et les luttes qui les constituent) sont sujettes au changement dans le temps, et ce, même si elles s'inscrivent dans des luttes encadrées par des assises institutionnelles. Les groupes sociaux de la diversité corporéelle, comme les autres groupes sociaux, ne connaîtront pas d'évolution émancipatrice et transformatrice par des luttes poursuivies uniquement en dehors du système démocratique institutionnel. La lecture républicaine de la liberté pose la nécessité d'une institutionnalisation de la non-domination, en termes de représentation et d'aménagement, qui s'étende à la corporéalité au même titre qu'elle s'étend aux diversités idéationnelle et nationale.

Les aménagements institutionnels de la représentation peuvent servir des remparts contre les risques de polarisation autour de pôles identitaires dichotomiques. Une fois qu'ils seront établis, il reviendra au mécanisme de la souveraineté populaire, et aux divers groupes qui y prennent part, de modifier la forme et le contenu des lois et des institutions, mais dans le cadre d'une délibération et d'une confrontation plus radicales et plurielles. Seule la diversité radicale – inscrite dans le processus de formation de la volonté populaire et reconstituée au sein des instances institutionnelles via des actes publics d'autoreprésentation – rend possible une praxis démocratique constituée de débats agonistiques, de délibérations contestatrices et, enfin, de décisions fondées sur une co-autorité relationnelle. Cette dernière tient compte de la pertinence *actuelle* de luttes politiques *corporéelles*, sans toutefois imposer l'immutabilité des catégories identitaires ni présumer de la pertinence de ces catégories et de ces luttes dans le futur.

Nous visons alors deux choses : une conception relationnelle et anti-essentialiste de la subjectivité politique et une praxis relationnelle

et anti-essentialiste de la liberté. Ces deux conditions de la subjectivité et de la liberté permettront aux luttes politiques de se constituer et de se reconstituer librement et démocratiquement au sein des instances décisionnelles. En somme, selon cette perspective dynamique et relationnelle, toute inscription identitaire, tout arrangement institutionnel, toute loi et toute relation de pouvoir sont provisoires, pluriels et ouverts aux changements. Surtout, il s'impose que ces changements soient, d'une part, le fruit de contestations vigoureuses et inclusives selon des décisions démocratiques co-autoritaires et, d'autre part, qu'ils soient menés selon une constitution démocratique qui instaure la pleine diversité citoyenne en conformité avec les fondements de la liberté comme non-domination.

3.1. La co-autorité démocratique au sein de la thèse de Young

Je perçois dans la théorie de la justice de Young un plaidoyer en faveur d'une praxis de co-autorité démocratique fondée sur la non-domination. Par un retour sur ce projet initial de Young, je propose une relecture des fondements démocratiques basée sur ses idées selon laquelle, d'une part, l'inclusion et la participation de tous à la discussion et à la prise de décision publiques exigent des mécanismes de représentation des groupes[48] et, d'autre part, que la justice sociale est constituée par « les conditions institutionnelles aptes à promouvoir l'auto-développement et l'auto-détermination des membres d'une société[49] ». De fait, les derniers écrits de Young montrent son intérêt pour la conception de la liberté comme non-domination de Philip Pettit. Dans un article publié en 2005, Young précise avoir « poursuivi » la réflexion sur la non-domination, qui antérieurement lui paraissait s'adresser surtout à la liberté des individus, en s'en inspirant dans sa propre réflexion sur la liberté des peuples[50]. Mais elle n'aura pas l'occasion de mettre en dialogue la non-domination avec sa thèse originale, formulée une décennie plus tôt au sujet de la citoyenneté différenciée et de l'auto-détermination des groupes sociaux. La critique de l'idée d'une citoyenneté universelle était pourtant déjà bien ancrée dans sa pensée :

> Au lieu de la citoyenneté universelle au sens de cette généralité, nous avons besoin d'une citoyenneté différenciée de groupe et d'un espace public hétérogène. Au sein de ce dernier, les différences sont publiquement reconnues et acceptées comme irréconciliables, c'est-à-dire que les individus qui ont un point de vue et une histoire propres à leur groupe ne peuvent jamais

[48] Voir : Iris Marion Young, « La politique de la différence des groupes : une critique de la citoyenneté universelle » dans cet ouvrage.

[49] I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 33 (traduction libre).

[50] Iris Marion Young, « Self-Determination as Non-domination: Ideals Applied to Palestine/Israel », *Ethnicities*, vol. 5, No. 2, 2005, p. 139-159.

saisir entièrement ni adopter les points de vue et les histoires de ceux qui sont membres d'autres groupes. Néanmoins, l'attachement au besoin et au désir de décider ensemble des orientations politiques de la société favorise la communication entre ces différences[51].

Je soutiens que l'on peut dégager des propos de Young l'idée embryonnaire d'une praxis de co-autorité et que c'est sur cette idée que repose la nécessité d'une représentation différenciée des groupes sociaux. En cherchant à dépasser le débat futile autour de la source unique de l'inégalité, Young déclare :

> Si nous voulons éviter de nous enfermer dans un cercle utopique, il nous faut résoudre dès à présent le « paradoxe de la démocratie » selon lequel le pouvoir social rend certains citoyens plus égaux que d'autres et l'égalité citoyenne fait de certaines personnes des citoyens plus puissants. La solution réside du moins en partie dans des moyens institutionnels assurant la reconnaissance et la représentation explicites des groupes opprimés[52].

L'effet cumulatif des exclusions politiques et des négations du droit de se défendre au sein des institutions démocratiques permet de comprendre en quoi un droit de représentation institutionnelle garanti aux groupes historiquement dominés est susceptible de déconstruire les monopoles de contrôle idéationnel, territorial/national et corporéel. Allant nettement plus en détails que ne le fait Pettit dans sa discussion de la domination et de l'esclavage, Young décrit les cinq visages de l'oppression :

> 1) Les fruits de leur travail ou de leur activité profitent à d'autres sans que la réciproque soit vraie (exploitation) ; 2) ils se voient refuser la participation à d'importantes activités sociales, principalement à la sphère du travail en ce qui concerne notre société (marginalisation) ; 3) leur vie et leur travail dépendent de l'autorité d'autres personnes et ils n'ont eux-mêmes que peu d'autonomie et d'autorité sur d'autres personnes (impuissance) ; 4) en tant que groupe, ils sont l'objet de stéréotypes alors que leur expérience et leur situation demeurent imperceptibles pour la société dans son ensemble, ils ont peu de possibilités d'exprimer leur point de vue sur les événements sociaux et de rendre compte de leur expérience et le public pour les écouter peu nombreux (impérialisme culturel) ; et 5) les membres du groupe souffrent de violence et de harcèlement arbitraires motivés par la haine ou la crainte que suscite le groupe (violence)[53].

En valorisant les identités marginalisées mais en affirmant la non neutralité des identités inscrites dans les institutions et les processus démocratiques, Young cherche à fonder un pluralisme radical et

---

51 I. M. Young, « La politique de la différence des groupes… », p. 177.

52 *Ibid.*, p. 178.

53 *Ibid.*, p. 181.

démocratique qui « admet et affirme la signification publique et politique des différences des groupes sociaux en vue d'assurer la participation et l'inclusion de chaque groupe au sein des institutions sociales et politiques[54] ». Une fois la domination reconstruite en une non-domination publique, la diversité citoyenne pourra se laisser influencer par les choix, les perspectives et les intérêts personnels de façon libre, étant donné que l'identification et la signification des groupes sociaux cesseront de comprendre des risques substantiels de domination politique et d'oppression sociale.

Young ne place pas l'importance d'une praxis relationnelle et démocratique de co-autorité uniquement dans les institutions formelles, mais également dans de multiples espaces publics hétérogènes de contestation démocratique, dont la famille, le travail et la société civile. Pour elle, il n'existe pas d'identités ni de lieux publics ou encore d'espaces physiques qui se situent « en dehors » de la politique. Le cadre législatif et le vivre-ensemble, définis par le jeu démocratique, ont un impact sur le sens symbolique et le vécu pratique des rapports de pouvoir intersubjectifs. Même si l'on reconnaît à l'État et au droit un rôle régulateur dans l'aménagement de la vie collective, cela ne justifie pas que l'on accorde à l'identité nationale (collective) un monopole dans la définition de ce qui constitue l'identité première ou la solidarité principale du corps-sujet, ni non plus qu'on la perçoive comme le fondement unique de la liberté. Les fondements de la liberté, selon Young, sont pluriels, dynamiques et contextuels, ils engagent des rapports de pouvoir relationnels au sein d'un corps (politique) auquel il manque encore une réelle praxis de co-autorité.

Toutefois, si on ne peut prévoir quelle facette identitaire de la diversité citoyenne et du sujet politique est assujettie aux risques de domination par autrui, on peut soulever la question concernant la manière dont il est possible d'assurer structurellement une représentation politique fondée sur la non-domination. Et ce, nonobstant la valeur intrinsèque de l'une ou l'autre des identités interpellées par les diverses luttes historiques de diversité citoyenne. Une véritable politique démocratique doit d'abord s'assurer que des représentant-e-s, issu-e-s d'une grande diversité de luttes idéationnelles, de projets nationaux et d'expériences corporéelles, puissent se confronter publiquement dans des lieux formels de prise de décision. Ces différents axes identitaires doivent se retrouver régulièrement en relation agonistique et doivent négocier publiquement et régulièrement les conditions de leur collaboration. C'est ce qui fera en sorte qu'une co-autorité partielle et une solidarité collective seront possibles, alors que diminueront les menaces d'atteinte à la liberté de l'un ou de l'autre groupe ou encore les menaces à la liberté de la *polis* dans son ensemble.

---

[54] I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, p. 200.

Conclusion

Par un dialogue critique entre la politique de la différence d'Iris Marion Young et la liberté comme non-domination de Philip Pettit, mon propos visait une justification féministe et républicaine au projet visant à inscrire les luttes issues de la corporéalité citoyenne dans le processus démocratique et dans des rapports institutionnels de non-domination. La démonstration consistait à réinterroger les fondements libéraux des « corps-sujets » et des « luttes pertinentes », du moins présumées telles, pour la liberté. De là, il est apparu nécessaire de briser les monopoles de représentation au sein des instances décisionnelles dans le but d'établir une praxis relationnelle de co-autorité démocratique.

L'inscription formelle de l'autoreprésentation des groupes, garantie par les lois (électorale et de politique publique), assure une plus grande contestation démocratique par le biais de nouveaux enjeux et offre à de nouveaux acteurs un accès à la fois aux débats publics des idées et aux performances agonistiques où pourront s'exprimer les enjeux de la corporéalité. Comme il a été vu, le risque de réification des identités et celui de voir se naturaliser les rapports de domination peuvent être évités, car l'inscription politique de la domination, établie et véhiculée par des catégories identitaires oppressives, est justement ce que cherche à éliminer cette proposition qui s'inscrit dans l'entreprise normative, performative et institutionnelle de déconstruction des rapports de domination. Nous vivons encore aujourd'hui avec les effets normatifs et pratiques des oppressions inscrites dans les lois et les politiques héritées du passé et nous ne pouvons nous satisfaire du démantèlement des pratiques oppressives et du contenu législatif qui leur est associé, nous devons reconstruire la démocratie sur des relations de non-domination. La déconstruction exige une reconstruction symbolique et pratique, celle d'une nouvelle dynamique de contestation radicale et de co-autorité décisionnelle qui débouche sur la reconnaissance de l'égale valeur normative de chacune des luttes de contestation et sur une praxis garante de l'autonomie politique de chacun des groupes qui portent ces luttes.

Comme il a été précisé dans l'introduction, je cherche non seulement à changer les modalités d'accès au jeu politique, qui dépendent encore aujourd'hui du bon vouloir du Prince, mais également les fondements et les prémisses du système de représentation. Changer les règles du jeu est non seulement nécessaire, mais constitue la seule façon de transformer et de corriger la réification symbolique et pratique à laquelle peut conduire la démocratie représentative. En postulant le devoir démocratique de reconnaître le droit à l'autoreprésentation des groupes, base de la reconnaissance de la diversité citoyenne sous toutes ses formes et de la multiplicité des luttes contemporaines, l'objectif est de proposer une

praxis de co-autorité démocratique sur laquelle peut s'ériger de nouveaux rapports relationnels fondés sur la non-domination. Bref, ma position vise des pratiques hétérogènes de diversification politique institutionnelle correspondant à la gamme de contestations (idéationnelles, nationales, corporéelles) citoyennes. Celles-ci seront capables d'animer des fusions d'horizon agonistiques et de constituer des co-autorités dynamiques nécessaires à la réalisation d'une politique radicale, démocratique et solidaire de tous les corps-sujets.

Diversitas

Cette collection cherche à étudier la diversité sous les angles politique, juridique, culturel et social en privilégiant le prisme de l'interdisciplinarité. La démarche scientifique proposée fait appel à la fois à la philosophie politique, au droit, à la science politique, à l'histoire de même qu'à la sociologie. Au moment où les sociétés sont de plus en plus traversées par la diversité, les auteurs publiés dans cette collection exploreront des avenues en vue de gérer le pluralisme communautaire et identitaire. Sont mis à l'étude tout aussi bien les pays fédéraux, les pays en voie de fédéralisation que les pays non fédéraux. Des efforts importants seront consentis afin d'enrichir notre compréhension des nations dites sans État, pensons à la Catalogne, à l'Écosse, à la Flandre, au Pays basque et au Québec. Une volonté affirmée de mettre en parallèle les enseignements tirés des expériences civilistes et de celles propres au droit coutumier sera au rendez-vous. Les modèles monistes et concurrents seront mis dos à dos afin de saisir la capacité propre à chacun de fournir des réponses à l'instabilité politique tout en poursuivant la quête de justice pour les sociétés minoritaires. La place des métropoles au chapitre de la gestion de la diversité retiendra notre attention de même que les questions de migration des populations et du métissage communautaire. Une sensibilité à la trame historique viendra enrichir la démarche scientifique proposée. Les ouvrages publiés dans cette collection auront en commun leur volonté de faire avancer les débats de société sans privilégier aucune école de pensée.

Directeur de la collection : *Alain-G. Gagnon, titulaires, Chaire de recherche du Canada en études québécoises et canadiennes et directeur du Centre de recherche interdisciplinaire sur la diversité et la démocratie (CRIDAQ).*

Comité scientifique :

Dans la collection Diversitas

N° 1 – François Charbonneau et Martin Nadeau (dir.), *L'histoire à l'épreuve de la diversité culturelle*, 173 p., 2008

N° 2 – Hugo Cyr, *Canadian Federalism and Treaty Powers. Organic Constitutionalism at Work*, 305 p., 2009

N° 3 – Ricard Zapata-Barrero (ed.), *Immigration and Self-government of Minority Nations*, 177 p., 2009

N° 4 – Ferran Requejo, *Fédéralisme multinational et pluralisme de valeurs. Le cas espagnol*, 199 p., 2009

N° 5 – Charles Gaucher et Stéphane Vibert, *Les Sourds : aux origines d'une identité plurielle*, 228 p., 2010

N° 6 – Christophe Parent, *Le concept d'État fédéral multinational. Essai sur l'union des peuples*, 495 p., 2011

N° 7 – Daniel Innerarity, *The Transformation of Politics. Governing in the Age of Complex Societies*, 154 p., 2010

N° 8 – Jacques Beauchemin (dir.), *Mémoire et démocratie en occident. Concurrence des mémoires ou concurrence victimaire*, 136 p., 2011

N° 9 – Alain-G. Gagnon et Ferran Requejo (dir.), *Nations en quête de reconnaissance. Regards croisés Québec-Catalogne*, 241 p., 2011

N° 10 – Michel Seymour et Guy Laforest (dir.), *Le fédéralisme multinational. Un modèle viable ?*, 343 p., 2011

N° 11 – Ramón Máiz, *The Inner Frontier*, 223 p., 2012

N° 12 – Louis-Philippe Lampron, *La hiérarchie des droits. Convictions religieuses et droits fondamentaux au Canada*, 396 p., 2012

N° 13 – Min Reuchamps, *L'avenir du fédéralisme en Belgique et au Canada*, 264 p., 2011

N° 14 – Victor Armony y Stéphanie Rousseau (eds.), *Diversidad cultural, desigualdades y democratización en América Latina*, 281 p., 2012

N° 15 – Chantal Maillé, Greg M. Nielsen & Daniel Salée (eds.), *Revealing Democracy. Secularism and Religion in Liberal Democratic States*, 176 p., 2013

N° 16 – Eduardo J. Ruiz-Vieytez, *United in Diversity? On Cultural Diversity, Democracy and Human Rights,* 131 p., 2014